# Theologisch-homiletisches

# Bibelwerk.

## Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

## Alten Testamentes

Fünfter Theil:

Das Buch der Richter und Ruth.

Bielefeld.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1865.

# Das
# Buch der Richter und Ruth.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

**Paulus Cassel,**
Professor in Berlin.

Bielefeld.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1865.

# Vorrede.

Nach manchen und langen Unterbrechungen wird die Auslegung des Buches der Richter hiermit den Freunden des Bibelwerkes übergeben. Trotz großer Kürze, welche geboten war, kam es darauf an, die Bedingungen einer wissenschaftlichen Auslegung auf keinem Punkte zu versäumen. Die glossenartige Auslegung sollte vermieden, der theologische Gedanke des Buches hervorgehoben werden. Man sollte weder die sprachlichen noch die sachlichen Materialien zum Verständniß des schweren Buches vermissen. Geographische Untersuchungen konnten nicht übergangen sein.

Indem auch die ästhetische und sinnige Art des Buches angedeutet werden mußte, so war doch das historische Interesse an ihm das Vorwiegende. Es war die Aufgabe gestellt, durch Beispiele aus Geschichte und Literatur den Inhalt in seiner Schönheit und Sittlichkeit hervortreten, durch andere Parallelen deutlich werden zu lassen. Man sollte sich die Mühe geben, den herbeigebrachten sprachlichen und sachlichen Stoff, soweit es anging, original und neu zu halten und die in den Commentaren sonst immer wiederkehrenden Citate zu prüfen und zu entfernen.

Es galt die Auslegung im Sinne und Geiste des Buches zu üben, und Gedanken und Lehren, wie es sie selbst geben wollte, zu entwickeln. Von Innen heraus, nicht von Außen hinein, sollte erläutert werden. Auf die Gewinnung des idealen Zusammenhanges mußte es zumeist ankommen, denn selbst die sprachlichen und geographischen Untersuchungen werden durch ihn gefördert.

Die Anforderungen an solche Auslegung, zumal des Buches der Richter, waren also ungemein. Wie schwer ihnen zu genügen, unter bedingten Verhältnissen! Die Unvollkommenheit wird auch überall hervortreten, und nachdem ich fertig bin, finge ich am liebsten wieder an.

Man wird es wohl nicht am meisten tadeln, wenn ich Polemik, so viel als möglich, bei der Auslegung gespart und mich mit der positiven Deutung, wie sie mir erschien, begnügt habe. Es scheint mir wirklich, als ob in manchen Auslegungen weniger der vorliegende Text erklärt, als immer nur die Meinungen Anderer bestritten würden. Dies gilt auch von der Einleitung, die darum in kurzen Grundzügen gegeben werden konnte. Eine Ausnahme ist nur in einigen Fällen für nöthig gehalten worden.

Was soll ich weiter sagen! Tolle, lege spricht die Schrift überall. Hierzumal das Buch der Richter und des Gerichts, das vor uns liegt.

Wahrlich! ein Buch der Geschichte und ihrer Kunst wird durch den heiligen Kanon hier angeboten, wie es unser Geschlecht, in dem viel Geschichte geschrieben wird und doch wenig geschichtlicher Sinn vorhanden ist, dringend wie nur ein Anderes bedarf. Sic invenietur, sic aperietur!

Berlin, 28. Mai 1865.

**Paulus Cassel.**

# Das Buch der Richter.

## Einleitung.

### §. 1.

#### Inhalt und Plan.

Das Buch der Richter ist im besonderen Sinne das erste historische Buch Israels. Es enthält nicht die Thaten eines Mannes wie das Buch Josua und ordnet sich nicht um die erhabene Gestalt und Weisheit eines Propheten, wie die vier letzten Bücher Mosis thun. Es ist gewissermaßen auch eine Genesis.

Das erste Buch des Pentateuch erzählt die erste Zeit des patriarchalischen Urgeschlechts. Das Buch der Richter ist das erste Geschichtsbuch des Volkes Israel in Kenaan. „Die Kinder Israel fragten Gott", so ist sein Anfang.

Die Geschicke, Thaten und Leiden des Volkes sind berichtet, welche seit dem Tode Josua's sich zugetragen haben. Dieser war nur der Testamentsvollstrecker (vgl. S. 1) des Propheten, der jenseit des Jordan zurückblieb. Als auch er starb, tritt Israel, der Erbe, zum ersten Male ohne Mosis Leitung und Josua's Ausführung das gewonnene Eigenthum an. Das Buch Josua ist die Geschichte eines Eroberers, das Buch der Richter die des zum ersten Mal besitzenden Volkes. Bisher war Israel in der Knechtschaft, dann in der Wanderung, zuletzt im Lager und in der Eroberung, also immer in Unruhe und Bewegung gewesen. Das Buch der Richter stellt Israel dar, als es zum ersten Mal ein ansässiges, genießendes und friedliches sein konnte. Bisher war es wie ein Jüngling von seinem Vormund und Freunde entschieden geleitet worden. Das Buch der Richter beginnt da, wo Israel nach der ihm verliehenen priesterlichen und civilen Verfassung zum ersten Mal im eroberten Lande walten sollte. Dies deutet nach verschiedenen Seiten der Name an, den das Buch im biblischen Kanon trägt: „Schoftim (κριταί Sept.)". Dieselbe Ueberschrift trägt die synagogale Perikope, welche mit 5 Mos. 16, 18 beginnt. Dort ist das Gebot: „Du sollst Richter (Schoftim) in den Thoren setzen, die Gott dir gibt." Diese Schoftim (vergl. unten S. 28b.) sind die civile Autorität, welche über Beobachtung des Gesetzes neben den Priestern wachen sollen und zwar die höchste, seitdem Mose's bestimmende, Josua's ausführende Gewalt nicht mehr vorhanden war. Das Buch der Richter erzählt von den Zeiten, in denen nach Josua's Tod die Antorität von Schoftim in Israel regieren sollte.

2. Die biblischen Bücher sind überall Lehrbücher. Zu keinem andern Zwecke als zur Lehre ist ihre Aufzeichnung geschehen. Zur Lehre von Gott in der Geschichte und der Stellung Israels in derselben. Nach ihr ist alle Geschichte und die von Israel insbesondere ein dauerndes sich Erfüllen von Gottes Wahrheit und Willen. Thaten und Geschicke aller Völker sind die sittlichen Folgen ihres Verhältnisses zu Gott. Der Vorzug Israels besteht darin, daß der Gott der Natur und der Zeit ihm zuerst offenbar geworden ist, und aus dessen Gesetze die bestimmte und klare Regel empfangen hat, wodurch es sein Verhältniß zu Gott ordnen und den sittlichen Grund seiner Erfahrungen erkennen kann. Auf der Beobachtung dieses Gesetzes, an welchem sich der Glaube an den lebendigen Gott bezeugt, ruht Israels Freiheit, Wohlstand und Frieden. Bevor Israel aus der Wüste zur Eroberung Kenaans unter Josua's Leitung sich anschickte, war ihm dieses verkündet worden. Wird es nach dem Siege (5 Mos. 7, 1) das Gesetz beobachten, und den Beruf, ein heiliges Volk Gottes zu sein, innehalten, dann wird ihm Segen folgen; im Gegentheil wird es in Knechtschaft, Armuth und Zwietracht fallen. Das Buch der Richter ist dafür das Lehrbuch der Erfüllung.

Die 21 Abschnitte, aus denen es besteht, sind dazu organisch zusammengestellt. Man kann allerdings sagen, daß sich drei Hauptabschnitte erkennen lassen. Zuerst Kap. 1 u. 2; dann Kap. 3—16 und endlich

Kap. 17—21. Aber die Lehren, die diese drei Abschnitte enthalten, bezeugen gerade den organischen Zusammenhang, in welchem die ganze Erzählung sich als nothwendige Erfüllung des im Gesetz Verheißenen darstellt. Die beiden ersten Kapitel sind eine pragmatische Einleitung in die Geschichte des Buches überhaupt. Sie erklären die Möglichkeit der kommenden Ereignisse: Nicht in der Geschichte Josua's konnten die Keime der nachkommenden Kämpfe liegen. Denn Josua stand im Geiste des Gesetzes, in den Fußstapfen Mosis. Erst in dem, was die Stämme nach ihm thaten, fand sich der Grund.

So lehrt denn Kap. 1 zwar die Fortsetzung der Eroberungen durch Israel, aber nicht die geographischen Bestimmungen sind dabei Hauptzweck, sondern die Angabe, daß die Stämme gegen das mosaische Gebot die Kenaanim nicht vertrieben haben. Da Israel dies nicht that, so erfüllte sich, was das Gesetz darüber ausgesprochen hat (5 Mos. 7). Nur so lange als die Alten noch lebten, denen die Großthaten eingedenk waren, welche bei der Eroberung geschehen waren, — dauerte der Frieden. Die Jüngeren fielen bald in die Netze der Verführung und in Folge davon in geistige und politische Knechtschaft. Freilich in der Noth suchten sie Gott und es standen unter ihnen Helden auf, die wirklich ihre Richter waren und in göttlichem Geiste die Freiheit wieder gewannen. Der Bericht von den Thaten dieser wird in Kap. 3—16 gegeben. Aber der Grund des Uebels war dadurch nicht gehoben. Das Heidenthum im Schooße Israels währte fort. Die Gelegenheit des Abfalls, welche der Götzendienst Kenaans gab, war eine dauernde. Die Institution des Richterthums war dieses nicht. Der Baaldienst unter ihnen erbte sich von Geschlecht zu Geschlecht fort. Die Kraft des Richters war nur eine persönliche. Es waren auch alle die Richter, welche Israel nach dem Gesetze für seine lokale Verwaltung (5 Mos. 16. 18) erwählen sollte, nur persönliche Würdenträger. Es stand dem dauernden Uebel keine dauernde Institution gegenüber. Dies deutet schon Kap. 2 an. Denn heißt es V. 19: „Nach dem Tode des Richters kehrten sie wieder zurück" und fielen ab.

3. Demzufolge ist das Buch der Richter noch für einen zweiten Gesichtspunkt das Buch der Erfüllung. Es lehrt, daß um jener Ereignisse willen sich das erbliche Königthum erfüllen mußte. Im Deuteronomium folgt gleich auf die Einsetzung der Richter in allen Thoren Israels (Kap. 17, 14) folgendes: „Wenn du kommst in das Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt und du nimmst es ein und wohnst darin und du sprichst: Ich will einen König über mich setzen, wie alle die Völker umher. So setze einen König über dich, den der Herr dein Gott erwählen wird."

Das Buch der Richter stellt diese Folge als eine nothwendige dar. Gerade das Regiment der Richter, so zeigt es schon Kap. 2, hat keine traditionelle Kraft. Auch die Autorität des Größten unter ihnen hört auf, wenn er stirbt. Jedes Beispiel der großen Helden, die von Kap. 3 an geschildert werden, beweist den Mangel eines erblichen Königthums wenn auch in anderer Weise. Als Othniel starb, fehlte ein zweiter Held aus Juda, der Israel von der Sünde abgehalten hätte. Ehud (Kap. 3) war ein Retter, aber nicht einmal ein Richter wird er genannt. Nach ihm mußte eine Frau retten und richten und Barak wollte nur kämpfen, wenn sie mit ihm zog (Kap. 4, 5). Erst große Wunder Gottes geben Gideon den Muth (Kap. 6), und so fromm und groß der Held war, er gab selbst zur Verwirrung Israels Anlaß (Kap. 8, 27). Jiftach hat keine gesetzliche Abkunft. Simson war ein unvergleichlicher Held, aber nur er kämpfte, kein Volk mit ihm.

Die Richter waren zwar Retter, aber ihre Autorität galt nicht ganz Israel. Dem Rufe Debora's folgten nur ein paar Stämme. Gideons Ansehen setzte sich zuerst Efraim entgegen. Jiftach gerieth mit diesem Stamm in blutige Zwietracht. Den Simson will Juda aus Furcht selbst an die Philister ausliefern.

Nicht einmal in einem Stamm erhielt sich die traditionelle Richterkraft. Von den sechs Hauptthelden gehörten drei dem Süden (Othniel, Ehud, Simson), drei dem Norden (Barak, Gideon, Jiftach), keiner dem Stamme Efraim, aus welchem Josua war, an; zwei dem Stamm Menasseh.

Der Name des Helden war Richter (Schofet). Aber Richter gab es immer. In jedem Stamme war er die lokale Ortsbehörde. Der Held, welcher aufgestanden war zu siegen, trug keinen neuen Namen. Seine Autorität war eben nur eine weiter gewordene durch seine mächtige That. Aber jede Einheit, die er etwa während seines Wirkens gebildet, löst sich auf, wenn er starb. Die Stämme standen dann wieder unter ihren einzelnen Schoftim. Organisch verbunden konnte Israel auf die Dauer nur sein durch einen König. Ohne einen solchen gemeinschaftlichen und dauernden Mittelpunkt gingen die Interessen der einzelnen Stämme auseinander und Theilnahmlosigkeit trat ein um Alles, was in den besonderen Cantonen geschah. Das Nationalinteresse schwächte sich ab und damit auch die Nationalkraft. Die Erzählungen in Kap. 17 — 21 bilden zwar einen Abschnitt für sich, aber einen organischen, zum ganzen Buche gehörigen. Die dort berichteten Ereignisse folgen nicht auf den letzten Richter, von dem Kap. 16 redet. Sie

gehören in viel frühere Zeiten, und doch stehen sie wohlbedacht und lehrreich an diesem Platz. Sie zeigen in neuen Bildern die Nothwendigkeit des Königthums für die Erstarkung Israels nach Innen und Außen dem Götzendienst gegenüber, welcher sich nur durch die Spaltung und Zusammenhangslosigkeit der Stämme Israel erhalten konnte. Die Thatsachen der letzten fünf Kapitel scheinen unter keiner Tyrannei irgend eines feindlichen Königs vorgegangen zu sein. Um so treffender wird dadurch die Schwäche der damaligen Verfassung Israels, freilich nur um seiner eigenen Schwäche willen, dargelegt. Sie zeigen nicht blos den Verfall des Gottesdienstes im Volke, sondern auch den der Priester. Die ersten beiden Kapitel (17 u. 18) lehren, welche geistliche Sünde und politische Gewaltthat in Israel möglich war, — ohne daß sich ganz Israel erhob. Die letzten zeigen das Gegentheil, nämlich den Fanatismus der Selbstgerechtigkeit, mit welchem ganz Israel sich gegen einen seiner Brüderstämme bis zur Zerstörung benahm. Beides war nur möglich, weil das erbliche, allgemeine, gebietende Königthum fehlte, durch welches überall mit gleicher Uebersicht vermittelt, weil überall mit gleicher Kraft regiert wird. Darum fügt der Erzähler mehrfach (Kap. 17, 6; 18, 1; 19, 1) das Wort hinzu: Es war kein König in Israel. Es ist sein letztes Wort: „In diesen Tagen war kein König in Israel, Jeder that, was ihm gut dünkte." Aber darauf wird im ganzen Buche hingewiesen. Es ist die besondere Lehre, die daraus gezogen wird. Durch sie wird der Titel doppelt bedeutungsvoll. Die civile Autorität der Schoftim hätte ausgereicht, wenn Israel gehorcht und die Kenaanim nicht in seiner Mitte behalten hätte. Da es dies nicht that, so brauchte es außerordentliche Schoftim, um gerettet zu werden. Aber einem dauernden Uebel konnte ihre sporadische Kraft nicht abhelfen. Erst durch die gesammelte Kraft des Königthums konnte es überwunden werden; wie nach der Lehre des Evangeliums alles Uebel der Menschenkinder durch das wahrhaftige Königthum des Sohnes Gottes gelöset worden ist.

### §. 2.

#### Zeit der Abfassung.

1. Die Erkenntniß dieser Lehrtendenz ist aber von großer Bedeutung. Denn aus ihr geht unzweifelhaft die Bestimmung der Zeit hervor, in der das Buch redigirt worden ist. Wenn zur Erklärung der Möglichkeit solcher Ereignisse, wie sie Kap. 17—21 erzählt werden, hinzugefügt ward: „es war kein König in Israel," so konnte dies nur in einer Zeit geschehen, in welcher man vom Königthum völlige Staatseinheit und Staatsordnung noch erwartete. Man konnte zur Erklärung von Micha's That Kap. 17 diesen Zusatz nicht machen, wenn Israel schon getheilt war und Jerobeam schon seinen politischen Götzen aufgestellt hatte. Wenn die Geschichte der mancherlei sündhaften Könige Juda's und Israel schon vergangen, der Aufruhr unter David, die blutigen Kämpfe zwischen Juda und Israel schon geschehen waren, — konnte nicht zur Erklärung des Bürgerkriegs zwischen Israel und Benjamin gesagt werden: „es war kein König in Israel." Nur damals konnte dies geäußert sein, als man vom Königthum sichern Sieg nach Außen, Ordnung und Gottesfrieden im Innern hoffte. Nur in einer Zeit, wo das Richterthum kein Zutrauen mehr einflößte, ist es erklärlich, daß man den Mangel der Erblichkeit der Richter und den Mangel einer Garantie gegen den Abfall hervorhob. Es ist nur eine Periode der Geschichte Israels, in der dies geschehen konnte, nämlich als das Volk einen König von Samuel verlangte, dieser Saul weihete und dessen Siege Ruhe nach Innen und Außen gewährten. Man könnte die Redaktion des Buches der Richter ein Lehrbuch nennen, gesammelt und geschrieben zur Belehrung und Begründung des Volkes im neuen Königthum.

Schon nach Gideons Sieg kommt das Volk und will ihn zum Könige haben. Aber Gideon lehnt ab. Es wird dies offenbar gebilligt. Ebenso wird das schmachvolle Königthum Abimelechs hervorgehoben. Das Gleichniß Jothams verwirft schlagend die Weise, mit der die Bäume, das ist das Volk, einen König machen wollen. So kann Israel keinen König brauchen. Es steht geschrieben (5 Mos. 17, 15): „Setze einen König über dich, den dir Gott der Herr erwählen wird." Zu Samuels Zeit will das Volk einen König, aber es wählt nicht selbst Einen — sondern bittet Samuel um die Wahl, und durch Gottes Geheiß wird erst Samuel veranlaßt einen König in Israel aufzustellen.

Samuel wird der Vermittler eines Königs als Prophet und Priester. So steht er auch in der Mitte zwischen dem Königthum Sauls und den Richtern. Sein prophetisches Richterthum gewöhnt erst das Volk zur rechten Königsbitte. Darum schließt auch das Buch der Richter mit Simsons Heldenthaten und Tod. Die Zeit der Helden ist vorüber. Die Zeit der Könige kann nur beginnen, wenn ein Prophet wie ein Richter Ansehen in ganz Israel genießt, was früher nie hervorgetreten war. Daher ist seine Geschichte die Einleitung zum Königthum, da es ohne seine Weihe keinen König gab. Dies ist der Grund, weßhalb Septuaginta und Vulgata die Bücher Samuelis das erste und zweite Buch der Könige nennen.

Man kann wohl die Endpunkte andeuten, zwischen denen die Abfassung stattgehabt haben muß. Später

muß sie geschehen sein als der große Sieg von Samuel über die Philister erfochten worden, die Reformation in Israel eingetreten, die Bundeslade aus dem Exile zurückgekehrt ist (vgl. unten zu Kap. 18, 30). Eine Folge dieser Reformation war trotz Samuels anfänglichem Einspruch, auch das Verlangen des Volkes nach dem Königthum, denn es suchte Sicherheit vor den Feinden, wie auch vor sich selbst und seinem Unglauben bei diesem verheißenen Institut. Wahrscheinlich eine Folge derselben war auch die Abfassung dieses Buches der Buße und der Lehre.

Anderseitig muß es vor dem Königthum Davids abgefaßt sein. Jerusalem hieß noch Jebus und die Jebusiten waren noch nicht ausgetrieben (Kap. 1, 21; 19, 10). Wenn aber 2 Sam. 5, 6 einen Sinn haben soll, so geht es auf die Vernichtung der Jebusiten durch David, wie auch die Geschichte bestätigt. — Man würde sonst auch eine Andeutung dieses Königthums nicht vermissen. Der Stamm Juda tritt von Othniels Zeit an in den Hintergrund und in Simsons Geschichte wird er nicht ehrenvoll erwähnt. Aber es weist auf die Zeit von König Saul die verhältnißmäßig reiche Erwähnung von Benjamin. Während Othniels Geschichte ganz summarisch berichtet ist, wird die That Ehuds bis auf das Genaueste angezeigt. Ebenso reich zeigt sich die Tradition bei der Erzählung von Gibea (Kap. 17—19). Saul sagt von sich (1 Sam. 19, 21), er sei aus dem kleinsten der Stämme. Diese Geschichte von Gibea erklärt den Grund von Benjamins Kleinheit und führt ihn auf den wilden Kampf Israels mit ihm zurück.

### §. 3.

#### Die Quellen.

1. Nicht aus allen Stämmen standen in gleicher Fülle dem Erzähler Nachrichten zu Gebote. Sie flossen ihm reich zu aus den Traditionen der Stämme, von welchen Efraim am engsten eingeschlossen war, von Benjamin, Menasseh und Dan. Die Geschichte Debora's beschreibt die Heldenthat Naftali's und Sebuluns, aber Debora selbst saß zwischen Rama und Bethel auf dem Berge Efraims an der Gränze Benjamins. Dagegen berichten sie beinahe nichts von den Stämmen an den Enden des Landes, von Ruben (Gad wird unter Gilead eingeschlossen), von Simeon (nur die Historie Kap. 1), von Ascher. Ueber Juda's hervorragende Stellung theilt nur Kap. 1 etwas mit (vgl. Kap. 20, 18). Gegen Efraim nähren die Quellen (denn Kap. 1, 22 ꝛc. ist vom ganzen Hause Josefs die Rede) eine ungünstige Stimmung. Aus Efraim ging kein eigentlicher Held hervor, denn Abbons (Kap. 12, 15) Name und Reichthum wird nur genannt. Die sündige Zwietracht gegen Gideon und Jiftach wird von Efraim begonnen. In Efraim treibt Abimelech sein Wesen als königlicher Usurpator. Dort richtete Micha seinen falschen Dienst ein. Von dort stammte auch der Levi, welcher die Ursache des Bürgerkrieges war. Man darf nicht verkennen, daß dies für den Verfasser und seine Zeit von Bedeutung ist. Als ein König von Samuel gefordert wird, ist er nicht aus Efraim, sondern aus Benjamin. Der Verfasser, der für das Königthum ist, hebt den Mangel an sittlicher Befähigung hervor, den bisher Efraim als Vorort bewiesen. Freilich war in Schilo der Sitz des Priesterthums. Aber die ganze Geschichte der Richter zeigt dessen Ohnmacht in der Noth. Es werden die beiden letzten Ereignisse an die Thaten der Helden angefügt. Es beweist sich dadurch der Fall des geistlichen Stammes. Auch solche Dinge, wie sie von den Leviten erzählt werden, ereigneten sich nur, weil kein König sei. Freilich Samuel war aus Efraim, der Wiederhersteller der geistlichen Kraft in Israel, der Reformator des Priesterthums, — aber auch er konnte für seine Kinder keine Bürgschaft geben und als er ihnen im Alter sein Amt übergibt, gleichen sie ihm nicht. Es sind alte Traditionen, welche Samuel die Abfassung des Buches der Richter zuschrieben. Wenn man in so dunklen Dingen eine Vermuthung wagen darf, so würde sie sich dieser Tradition nicht anschließen. Es scheint in dem Buche das Königthum Sauls ebenso vorausgesetzt zu sein, wie in den Büchern Samuelis die Herrschaft Davids. Die Thaten und Lehren Gottes im Volke aufzuschreiben, war sicherlich ein wohlerwogenes und wie die vor uns liegenden heiligen Schriften zeigen, unerschrocken und aufrichtig ausgeführtes Amt. Wenn es dieses Amt war, welchem der Maskir (2 Sam. 8, 16; 1 Kön. 4, 3 ꝛc.) an dem Hofe Davids, Salomo's und der Könige überhaupt (vgl. 2 Kön. 18, 18) diente, so würde es nahe liegen, das Buch der Richter einem benjaminitischen Manne in der Umgebung Sauls zuzuschreiben.

2. Diesem Manne lagen aus einem Zeitraum von 400 Jahren Berichte vor, welche von Zeitgenossen der erzählten Thatsachen aufgezeichnet sein müssen. Einzelnheiten lokaler und sachlicher Art, wie sie die Geschichte Ehuds, Gideons, Abimelechs, Jiftachs, Simsons, wie des Micha und des Priesters in Gibea enthalten, können nur von Erzählern, die den Ereignissen persönlich nahe standen, herrühren. Nichts desto minder ist schon bemerkt worden, daß eine organische Bearbeitung durch das ganze Buch geht, durch welche die Lehre, welche es geben soll, hervorspringt und die Ordnung der Erzählungen bestimmt worden ist. Ihr verdankt man es, daß mit Simson der Bericht von den Großthaten der Richter schließt, obschon nicht gewiß ist, daß der Tod des Helden das späteste Ereigniß des Buches ist und daß die Geschich-

ten von Micha und Gibea am Schlusse stehen, obschon die Historien viel zeitiger ereignet sind, was der Erzähler nicht verhüllt (vgl. Kap. 18. 12 u. 13, 25 — wie Kap. 20, 28). Die Lehre, welche die Einleitung des Buchs, namentlich in Kap. 2 ausspricht, daß Sünde und Abfall Ursache der Knechtschaft und der Abfall wieder Folge des Ungehorsams, die Kenaanim nicht vertrieben zu haben sei, geht in ähnlichen Wendungen und Formeln durch das ganze Buch (Kap. 2, 11; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1. — Kap. 2, 14; 4, 6; 10, 7. — Kap. 2, 17; 8, 33; 10, 13 2c.). Der Einwand, daß Kap. 17—21 solche Formeln nicht enthalten, zeigt nur von der lichten Ordnung, die durch die schlichte Darstellung überall geht. Jene Formeln waren in der Erzählung bis zu Simsons Zeit gewissermaßen die verbindenden Lehren des geschichtlichen Zusammenhangs. Kap. 17—21 sind außerhalb dieses Zusammenhangs gestellt. Vielmehr berichten sie aus Zeiten, in welchen die Sätze: „Und die Kinder Israel fuhren fort Böses zu thun“ (z. B. Kap. 4, 1 2c.) oder „sie thaten das Böse“ (Kap. 2, 11 2c.), eigentlich nicht anzuwenden waren, weil damals „Ruhe“ im Lande herrschte, als Folge des Sieges eines großen Richters (vgl. Kap. 3, 11 2c.). Sie stellen daher als Grund der üblen That nicht den Mangel eines Schofet, sondern eines Königs dar. Sonst aber zeigt Stil und Sprachform von der unbedingten Einheit der Einleitung: Kap. 2 u. 3 mit Kap. 17—21 (vgl. Keil, Lehrbuch der hist. krit. Einleit. 1859, S. 157, Not. 5), wie wiederum ähnliche sprachliche Wahrnehmungen unbedingt die Einheit von Kap. 1—3 und 3—16 bezeugen (vgl. Keil, l. c. S. 156, S. 4).

3. Nichts destominder ist offenbar, daß die Berichte von den Thaten der Richter an sich selbst verschiedene Färbung erkennen lassen. Es kann dies nicht anders sein; es war von jeher bis in das Mittelalter ehrwürdige Chronistenart, das aus den verschiedenen Zeiten Erzählte meist in den Worten der vorgefundenen Quelle wiederzugeben. Gerade die christliche Geschichtschreibung der frommen Männer der mittleren Zeit gibt dafür augenfällige Belege, welche für die wissenschaftliche Forschung auf diesem Gebiete reiche Erfahrung geboten haben. Diesen alten Berichten werden die mannigfachen allein dem Richterbuche angehörigen **Hapax legomena** verdankt (vgl. Kap. 1, 15—3, 22; 4, 4—19; 5, 10. 28; 7, 3; 14, 9 —18 (vgl. Kap. 8, 14 u. 2, 10); 15, 8; 18, 7); während man öfters noch erkennen könnte, wie der Verfasser an die Berichte abkürzende Hand gelegt hat (vergl. Kap. 4, 15; — 16, 13 2c.; Kap. 20). Die unschätzbare Mittheilung zeitgenössischer Urkunden wie des Deboraliedes und des Gleichnisses von Jotham, macht diese Annahme nicht nur gewiß, sondern läßt auch die Wahrscheinlichkeit zu, daß Volks- und Heldengesänge auch sonst von dem Verfasser gekannt und benutzt seien, wenn auch gerade die Bemerkung, daß die prosaische Erzählung von Debora's und Baraks Sieg sich als unabhängig von ihrem Liede erweist, diese Vermuthung maßvoll auszusprechen heißt.

Der Verfasser kannte den Inhalt des Buches Josua und des ganzen Pentateuch. Kap. 1 ist nur durch gemachten Anschluß an das Buch Josua verständlich. Josua 13 spricht Gott zu Josua, daß er alt sei und doch noch viel zu erobern sei. Es werden die Gränzen des noch zu Erobernden bezeichnet und alle Gebiete unter die Stämme vertheilt. Daran schließt denn Kap. 1 dieses Buches an. Es wird gezeigt, was erobert werden müßte, wovor man noch zurückwich und wo man noch Contrakte mit den geduldeten Einwohnern schloß. Die Aufzählung der Orte, namentlich von Kap. 1, 27 setzt die Vorlage von Josua Kap. 13—19 so sehr voraus, daß sie ohnedies gar nicht verständlich wäre. Es waren ja die Gebiete der Stämme vorher sonst noch gar nicht bezeichnet gewesen. Denn es werden ja nur die Orte genannt, die nicht völlig eingenommen wurden. Folglich ist die Kenntniß derer vorausgesetzt, welche die Stämme überhaupt besaßen (vgl. unten S. 18 2c.).

Das Buch der Richter ist eben die Erfüllungslehre von dem, was im Pentateuch und Josua enthalten ist, — folglich muß es den Inhalt Beider gekannt haben. Kap. 2 besteht zu großem Theil aus Sätzen, welche durch das 2—5 Buch Mosis durchgehen (vgl. S. 21 —28). Die Geschichte des Auszuges aus Aegypten ist mit den Worten der biblischen Erzählung bekannt (vgl. Kap. 2, 12—6, 13). Den Zug durch die Wüste und den Sinai kennt ebenso das Deboralied. Die Erzählung von der Zwietracht in Sichem (Kap. 9, 28) erinnert an die Geschichte Dina's (1 Mos. 34), und die That in Gibea wird in ähnlichen Wortstellungen berichtet, wie die Geschichte von Lot (1 Mos. 19) erzählt ist. Eines Mißverständnisses, welches Bertheau an mehreren Stellen seines Commentars ausdrucksvoll betont, müssen wir hier Erwähnung thun. Es soll der Verfasser des Buches der Richter schon Beziehungen auf Dinge, die unter Salomo geschehen, eingefügt, also nach Salomo gelebt haben. Es wird dafür auf 1 Kön. 4, 7—19 in Vergleich mit Richter 1, 27 u. 28 verwiesen, aber bewiesen ist damit wohl nichts. Allerdings wird erzählt, daß Salomo über sein ganzes Reich zwölf Aufseher gesetzt habe, welche die Aufgabe hatten sein Haus zu verpflegen (1 Kön. 4, 7), und da war natürlich auch ein Aufseher über die Orte, welche Richt. 1, 27 erwähnt sind. In Richt. 1, 28 ist aber gesagt, daß Menasseh

nicht alle Kenaanim ausgetrieben, sondern sie für Zins sitzen gelassen habe und damit soll eine Beziehung auf Salomo gegeben sein!! Als wenn Salomo nicht sein ganzes Reich Aufsehern übergeben, als ob dabei von Kenaanim, ja als ob dabei auch nur von dem Worte מס Zins die Rede wäre! Was eine unter allen königlichen Regierungen für den ganzen Staatsbestand nothwendige Beziehung war, soll durch eine Maßregel der Eroberung gegen Feinde in einem Canton angedeutet sein! Gerade 1 Kön. 9, 20 u. 21 sollte dies gelehrt haben. Denn hier wird davon erzählt, daß Salomo die noch übrigen Heiden zu Frohnknechten gemacht habe, aber keinen Israeliten. Davon ist aber 1 Kön. 4 nicht die Rede, wo die vornehmsten Männer über ganz Israel gesetzt waren. Und am wenigsten Richt. 1, 28, weil dort von Israel die Rede ist, als es stark ward (חזק) und den Einwohnern Zins auflegte (was von מס עבד noch zu unterscheiden ist). Es wird eben getadelt, daß Menasseh, auch als es stark war, die Einwohner nicht austrieb, denn dadurch entstand die kommende Sünde. Die ganze Stelle wäre sinnlos, wenn an Salomo gedacht war und warum dann „Salomo" nicht gesagt!

Noch seltsamer ist die andere Vermuthung, welche Studer (S. 449) und Bertheau (XXVI 2c.) äußern. Richter 1, 29 wird erzählt, daß Efraim den Kenaani in Geser nicht ausgetrieben und dieser in Geser wohnen geblieben sei. 1 Kön. 9, 16 wird nun erzählt, daß ein Pharao von Aegypten Geser erobert und den Kenaani erschlagen hätte. In Folge davon baute Salomo Geser neu auf. Und doch soll der Verfasser der Richter darauf hingedeutet haben! Aber er wußte ja nur, daß noch der Kenaani in Geser wohnte! Deutete er darauf hin, so würde er von seiner Vernichtung habe erzählen müssen. Als Salomo baute, wohnte aber kein Kenaani mehr da! Solcher Gründe hat nun Bertheau (p. XXIX.) noch vier. 1) Die Auslegung von Kap. 18, 30; s. unten S. 165 u. 166. 2) Es müßte bei der Aeußerung עד היום הזה „bis diesen Tag" ein langer Zeitraum zwischen That und Verf. vergangen sein, aber 50 Jahre reichten offenbar schon dazu und der Verf. hatte über einen Zeitraum von 400 Jahren sein Auge zu richten. 3) Der Verf. rede vom Königthum (Kap. 17, 6; 18, 1); allerdings, weil er unter Saul lebte und darum hat 4) Schilo aufgehört Sitz des Priesterthums zu sein. Wie aus allen dem die assyrische Zeit bewiesen sein soll, ist schwer zu sagen. — Bertheau (nach Andern) spricht von einem Cyklus von 12 Richtern, dann aber müßte entweder Barak oder Abimelech weggelassen sein; — die Juden zählten 14. Auch nur gezwungen kommt eine Siebenzahl heraus, denn es sind acht ausführliche Lebensbilder, wozu noch Othniel zu zählen ist. Alle solche Zahlenspiele, welche, wenn sie der Autor beabsichtigt oder gefunden hätte, unzweifelhaft von ihm betont und genannt worden wären, können ja im besten Falle weder etwas belegen noch widerlegen.

4. Aber gerade die Spuren der Benutzung der früheren Erzählungen zeigen von der freien und originalen Thätigkeit des Verfassers. Es offenbart sich ein natürliches Eingelebtsein in Geschichte und heiliger Lehre, nicht eine abhängige, todte Entlehnung. Die Sprache des Buches der Richter enthält Wortbildungen, welche im Pentateuch und Josua nicht gefunden werden (vgl. zu Kap. 2, 14; 2, 18—20, 26 und Keil l. c. S. 157); es ist eine freie Erinnerung, welche bei der Erscheinung des Engels vor Gideon, an die Engel bei Abraham (1 Mos. 18), an den Brand des Opfers (1 Mos. 15, 17), bei Jiftachs Geschicken an Isaaks Hingabe (1 Mos. 22) hervorgerufen wird.

Bedeutungsvoll zumal ist der durchsichtige Gebrauch der Gottesnamen יהוה und אלהים, indem der erstere stets den absoluten Gott der israelitischen Offenbarung, letzterer den allgemeinen Gottheitsbegriff bezeichnet, wie ihn auch das Heidenthum bekennt. Die Völker Kenaans waren nicht ohne Elohim, die sie anriefen. Baal und Astaroth waren nur falsche Elohim. Israel hatte die wahre Gottheit, den einzigen Elohim (haelohim), den lebendigen יהוה. Diesen Gott Israels nannten wohl auch die Heiden einen Elohim und mit ihnen die abgefallenen Israeliten selbst, aber er war keine Gottheit der Natur, sondern der Gott der Geschichte Israels, יהוה der Retter aus Aegypten, der Wunderthäter, der Schöpfer aller Menschen. Die Unterschiede der Völker und Weltanschauung und des Verhältnisses zu dem wahren Gott in Israel, den das Gesetz verkündet, drückt der verschiedene Gebrauch von יהוה und Elohim aus. Nicht verschiedene Schriften, sondern verschiedene Geister setzt er voraus und die Feinheit der Erzählung kann nirgends tiefer wie an dem Wechsel der Namen erkannt sein. Wenn der Heide Adonibesek in Kap. 1 spricht, dann braucht er Elohim. Ehud, wenn er mit dem König Eglon verhandelt, sagt: Elohim, wenn aber mit Israel: Jehovah (Kap. 3, 28). Micha's Haus (Kap. 17) wird doch nur ein Haus Elohims genannt, obschon er selbst vorgibt, Jehovah zu dienen. Zum sündigen Efraim spricht Gideon nur von Elohim, wie die Geschichte Abimelechs nur diesen Namen kennt. Der angewendete Gottesname entspricht dem Geiste dessen, dem er vorgehalten wird. In Micha's Haus, in Sichem zu Abimelechs Zeit, in Efraims Hochmuth spiegelt sich nicht die Scheu vor dem Gotte des Gesetzes und der Geschichte Israels. — Jehovah und haelohim (האלהים mit dem Artikel) als der — das ist der

israelitische — Elohim, werden zuweilen für einander gebraucht und doch sind sie nicht völlig dasselbe. Auch im Munde des heidnischen Midianiten kann der Gott Israels haelohim heißen (Kap. 7, 14), aber nicht Jehovah. Dies ist allein der Heilige im vollen Glauben Angerufene. Besonders lehrreich ist hierfür der Wechsel der Gottesnamen in den Engelbotschaften an Gideon und die Eltern Simsons. Die Engel erscheinen in Menschengestalt, aber das Erhabene leuchtet durch. Als solche heißt der Engel (Kap. 13, 8) wie auch der Prophet ein Isch haelohim, ein göttlicher Mann, aber von einem איש יהוה ist nicht die Rede. So kann man weder von einem Engel noch einem Menschen sagen; was an dem „Manne", als welcher der Engel kommt, göttlich erscheint, kann nur mit Elohim und in sofern er von dem Gotte Israels ausgeht, als haelohim bezeichnet werden. Freilich kann es heißen מלאך יהוה wie מלאך האלהים und doch scheinen sich (Kap. 6, 20 u. 21) die beiden Ausdrücke so abzugränzen, daß Kap. 6, 20 der Engel der Erscheinung, Kap. 6, 21 der Engel in der Kraft des Wunders sich offenbart.

Als Gideon (V. 36) noch einmal zagt und sich vergewissern will, ob er wirklich der Berufene sei, — sehnt er sich die Gewißheit von der Erscheinung, die ihm schon zu Theil geworden ist, noch einmal zu hören und es heißt: „er sprach zu haelohim." Derselbe thut, wie er verlangt (V. 39). Wenn hier (V. 39) blos Elohim steht, so könnte dies auffallen, aber das Verständniß ist klar und der Artikel darum weggefallen.

5. Diese Unterscheidungen der Gottesnamen sind nicht etwa dem Verfasser in dem Sinne zuzuschreiben, als ob die Zeit, welche er aus seinen Quellen beschreibt, davon noch keine klare Erkenntniß gehabt hätte. Alle Tradition, welche er benutzt hatte, Erzählung und Lied ruhten auf dem Bewußtsein biblischer Bücher und Lehren. Auch das Deboralied, dessen urkundliche Aechtheit unbezweifelt ist, preist mit prophetischer Kraft den יהוה der Geschlechter Israels. Die Urkunde, welche Jiftach an den König von Ammon sendet, zeigt bei aller freien Behandlung lebendige Kenntniß des Inhalts und Wortes der Bücher Mosis. Ohne ein Bewußtsein von dem gebietenden Gott des Gesetzes, der Israel durch die Wüste in das Land geführt, kann Gideon die Herrschaft nicht ablegen und sagen: Gott wird über euch herrschen (Kap. 8, 23). Wenn Jiftach ein Gelübde thut, so nicht in irgend einem heidnischen Brauche, sondern mit Wort, Formel und Geist des israelitischen Gelübdes, wie es von Mose geordnet war (vgl. S. 110). Ohne das Institut des Nasir (5 Mos. 6) ist Wort und Brauch in Simsons Leben unverständlich. Das priesterliche Wesen zeigt sich im Dienst an den Urim (Kap. 1, 2; 1, 22; 20, 18). Die Achtung vor dem Priesterthum thut sich, wenn auch in der Verzerrung, deutlich kund in der Geschichte des Micha (Kap. 17, 13). Man erkennt den amtirenden Levi am priesterlichen Kleid, mit den vorgeschriebenen Glocken (Kap. 18, 3). Allerdings zeigen die Zustände der Leviten auch Kap. 19 auf eine Verkommenheit des Standes, aber Verfall zeugt von Blüthe, wie die Carrikatur von der Wahrheit. Der falsche Efod zeigt auf den rechten, wie an die Stelle des falschen Altares von Gideon der rechte gestellt wird. Es sind große Nationalkämpfe, von denen das Richterbuch berichtet. Die Völker Kenaans streiten nicht blos gegen das fremde Volk, sondern gegen des Volkes Gott. Es hätte nie einen Kampf gegeben, wenn nicht der יהוה Israels vorausgesetzt war, in welchem das Volk seine nationale Selbständigkeit fand — und zwar war es nur der bildlose lebendige יהוה, welcher diesen Gegensatz erzeugen konnte. Ohne ihn hätte Israel nicht 400 Jahre sich behauptet, endlich gesiegt und die unerschütterliche Grundlage eines zukünftigen Königs- und Gotteslebens erhalten.

Freilich geht das Richterbuch nicht damit um eine Culturgeschichte der Zeit nach modernem Muster darzustellen. Daß es so wenig von den priesterlichen Institutionen und dem Gesetze redet, beweist nur, daß es sie als geboten voraussetzt. Die Reden der prophetischen Sendboten (Kap. 2 u. 10) erklären ja wie das ganze Buch das jedesmalige Fallen Israels aus dem Verfall des religiösen- und geistlichen Lebens.

Aus den vorkommenden Mißständen, dem Götzendienst in Ophra, der Sünde Abimelechs, der Zwietracht der Stämme unter Jiftach, dem Gräuel in Gibea, den verkommenen Leviten etwa zu schließen, daß das Gesetz Israels in seiner vollen Lehre noch nicht bekannt und verkündet sei, wäre ein sonderbares Beginnen. Als ob in den Zeiten nach Chlodwig in Gallien keine Kirche, keine Bischöfe, kein christliches Volk gewesen wäre trotz der Gräuelthaten der Könige und ihrer Leute. Und als ob man in unsern Tagen, in denen die christliche Kirche und die christliche Lehre unzweifelhaft die geltende heißt, darum ihr Dasein leugnen dürfte, wenn man etwa den Gräuel des Abfalls von der Sitte in den Polizeiberichten und von der Lehre in den tausend Büchern des modernen Götzendienstes wahrnimmt. Es ist die Art der biblischen Geschichtschreibung, fern von Menschenrücksicht und Schmeichelei die Wahrheit aufzudecken. Sie verherrlicht nicht nach modernem Stil in athemlosen Deklamationen die gethane Pflicht der „Gläubigen", sie erwähnt ihrer mit wenig Worten. Aber die Schmach und die Strafe läßt sie hervortreten zur Warnung und Mah-

nung an Buße. Wenn man namentlich seit der rationalistischen Zeit gewohnt ist das Geschlecht der Richterperiode als ein wildes und barbarisches darzustellen, so vergaßen jene Schriftsteller die Gräuel der Modelaster und das Blut der Revolution *ihres* Jahrhunderts in Betracht zu ziehen. Es sind 400 Jahre, welche dargestellt werden. Da die Zeiten der Knechtschaft als die des Abfalls charakterisirt werden, die des Sieges als die der Ordnung, so kann man wahrnehmen, daß nur ein *Drittel* der beschriebenen Zeit in sieglosen, zwei Drittel im Siege verflossen sind.

## §. 4.

### Chronologie.

1. Das Buch der Richter enthält auch Zeitangaben für die Ereignisse des Leidens und Siegens, von denen es berichtet. Es ist belehrend für die Eigenthümlichkeiten der Quellen, die es benutzt und seine Bearbeitung, daß die *erste* Zahl der Jahre, von der es berichtet, die Tyrannis angeht, in welche es durch den König von Aram, Cuschan Rischataim gefallen ist. Ueber die in der Einleitung genannten Ereignissen vom Tode Josua's bis zur Zeit des Cuschan gibt es keine Zeit an, und man kann auf die Dauer derselben nur annähernd schließen. Die Tabelle der chronologischen Angaben trennt man füglich in zwei Theile: Von Cuschan bis Ammons Herrschaft und von da bis Simsons Tod.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Israel diente dem Cuschan | 8 | Jahre | |
| „ hatte unter Othniel Ruhe | 40 | „ | |
| „ diente Moab . . . . | 18 | „ | |
| „ hatte unter Ehud Ruhe . | 80 | „ | (40?) |
| „ diente Jabin . . . . | 20 | „ | |
| „ hatte unter Barak Ruhe | 40 | „ | |
| „ diente Midjan . . . . | 7 | „ | |
| „ hatte unter Gideon Ruhe | 40 | „ | |
| „ wurde durch Abimel. regiert | 3 | „ | |
| „ hatte zum Richter Tola | 23 | „ | |
| „ „ „ „ Jair | 22 | „ | |
| Summa . . | 301 | Jahre. | 261? |

An diesen Zahlen erweckt nur die Angabe Aufmerksamkeit, daß nach Ehuds Sieg 80 Jahre Ruhe gewesen sind. Die Zahl von 40 Jahren ist durchaus keine unhistorische, runde Zahl — aber den Inhalt einer Periode und zwar eines Menschengeschlechts, scheint sie offenbar auszudrücken. In 40 Jahren starb das Geschlecht der Wüste aus (5. Mos. 14, 33). Wenn nach den Thaten Othniels, Debora's, Gideons ein Zeitraum von 40 Jahren in Ruhe verflossen, so tritt dabei der *innere* Grund zu Tage, den die Einleitung andeutet, daß nach dem Absterben *des Geschlechtes*, welches die Heldenthaten erlebt, ein anderes kam, welches keine lebendigen Erinnerungen mehr hatte. Man darf diesen *innern* Grund so sehr betonen, daß dadurch die Zahl 80 nach der That Ehuds so eigenthümlich hervortritt, daß man eine Lesart 40, statt ihrer, ursprünglich anzunehmen geneigt sein möchte. In der That würde sich dies auch schon darum empfehlen, wenn durch die Zeitangabe auch die Lebensdauer Ehuds bezeichnet sein sollte, was freilich trotz der Angabe von Kap. 4, 1 nicht gewiß ist. Namentlich würde dann die Angabe Jiftachs, daß seitdem Israel in Hesbon jenseits des Jordan festen Fuß gefaßt, dreihundert Jahre verflossen seien, eine ungemeine Klarheit erhalten. Denn von dem Jahre, in welchem Jiftach dies spricht (Kap. 11, 26), rückwärts bis zu Cuschans erstem Jahr sind 261 + 18 Jahre, also 279 Jahre. Ein Zeitraum von 20 Jahren würde also vortrefflich die Zeit ausfüllen, welche zwischen der letzten Eroberung Josua's und dem Beginn der aramäischen Herrschaft mitten inne liegt. Denn eigentlich erst nach Vollendung der Eroberung Kenaans sind die 2½ Stämme in Besitz Israels gekommen (Jos. 22), wenn auch die Könige Sichon und Og von Moses sieben Jahre früher geschlagen worden sind. Bleibt die Zahl 80 unangetastet, so geht eine Zahl von 319 Jahren bis zum Beginne von Cuschans Herrschaft hervor, zu welcher noch die Zwischenzeit der 20 oder 27 Jahre kommen müßte, welche doch in jedem Fall von dem Einzug in Kenaan bis zum Einfall des Königs von Aram verflossen sein müssen (vgl. Kap. 2, 10 – 3, 7).

Die Vermuthung liegt nah, daß Jiftach bei seinem Schreiben an Ammon die größere Zahl, nicht die kleinere, genannt hatte, um das Recht Israels an sein Land zu beweisen. Die Bedeutung der Veränderung der 80 Jahre in 40, würde sich aber auch noch für die Betrachtung von Tabelle II. erkennen lassen.

2. In Kap. 10 wird von dem Geschicke Israels berichtet, nach welchem Gott Israel den Pelischtim und Ammonim überließ. Die Erzählung macht den Eindruck, als ob die Herrschaft beider Völker an verschiedenen Seiten Israels gleichzeitig gewesen sei. Es wird dann von der Tyrannis Ammons, welche 18 Jahr und der durch die Pelischtim, welche 40 Jahre dauerte, berichtet. Von der einen befreite die östlichen Stämme Jiftach, gegen die andern *begann* den Freiheitskampf Simson.

Es ist allerdings, als ob der Verfasser des Buchs der Richter die Lehre kenntlich machen wollte, daß im Lauf der Zeit die Zustände des königslosen Israels immer übler würden. Erst waren die Angriffe des Feindes von *einer* Seite gekommen, ein großer Sieg ward erfochten und „das Land ruhete.“ Dieser Ausdruck kommt nach Gideon nicht mehr vor. Es wird von den ferner Genannten nie

gesagt: „sie richteten" und die Dauer ihres Richteramts erreicht nicht mehr 40 Jahre. Diese Beobachtung darf der chronologischen Ueberschau nicht verloren gehen.

Besonders schwierig ist immer die Combination der Zeitangaben des Richterbuchs mit denen im Buche Samuelis und namentlich der berühmten Angabe gewesen, die sich 1 Kön. 6, 1 findet, daß vom Auszuge aus Aegypten bis zum Tempelbau 480 Jahre vergangen seien. Zwar ist die Schwierigkeit, mit welcher eine Uebereinstimmung herzustellen ist, selbst der schlagendste Beweis für das Alter, die Originalität und Selbständigkeit unsers Buches. Wäre es spät verfaßt, aus derselben Hand wie das der Könige — wie wäre nicht der Versuch gemacht, diese auffallenden Schwierigkeiten zu beseitigen! Aber die Treue der Ueberlieferung im Alten Bunde zeigt sich nie größer, — als da, wo es nach modernem Begriffe einem Redakteur so leicht gewesen wäre, alle Hypothesen zu entfernen. Denn ohne diese ist in unsern Tagen die Herstellung einer Einstimmigkeit nicht möglich. Wir wissen, daß sie vorhanden sein muß, da auch die alten Verfasser addiren gekonnt haben, aber für uns ist ein zwingend wissenschaftlicher Beweis dazu nicht vorhanden. Selbst die Meinungen der ältesten jüdischen Chronologen gingen auseinander. Wir ziehen zur Unterstützung unserer Hypothese die Stelle 1 Samuelis 12, 11 herbei, wo es heißt, daß „Gott den Jerubbaal und Bedan und Jiftach und Schemuel gesandt" und Israel von seinen Feinden ringsum gerettet hat. Unter Bedan ist ohne Zweifel der Held aus Dan, nämlich Simson zu verstehen. Die Eigenthümlichkeit tritt also dabei heraus, daß Simson vor Jiftach und dann erst Samuel gestellt wird. Keil hat zuletzt darauf gedrungen, daß die Ereignisse gegen Ammon und die Pelischtim nicht nacheinander, sondern nebeneinander vorgegangen seien. Ohne Zweifel ist richtig, daß man nicht erst die Zahlen der im Kap. 11 u. 12 genannten Ereignisse

| | | |
|---|---|---|
| Ammon | 18 | Jahre |
| Jiftach | 6 | „ |
| Ibzan | 7 | „ |
| Elon | 10 | „ |
| Abdon | 8 | „ |
| | 49 | Jahre |

und dann die Jahre der Philister und der Siege Simsons zählen darf. Wie 1 Sam. 12, 11 Simson vor Jiftach steht, so wird auch Richt. 10, 7 gesagt: „Gott überließ Israel in die Hände der Pelischtim und Söhne Ammon." Wenn gleichwohl Jiftachs Sieg früher erzählt wird, so darum, weil sich dann die Thaten gegen die Pelischtim an die Hauptkriege anschließen, welche in Samuels und Sauls Tagen Israel beschäftigten. Es wird Kap. 13, 1 erzählt, daß die Herrschaft der Philister 40 Jahre gedauert habe. Nach dem großen Siege Simsons über sie bei Lechi wird bemerkt Kap. 14, 20 und später wiederholt, daß Simson 20 Jahre gerichtet habe. Diese 20 Jahre können nicht in die 40 angerechnet werden. Es ist gegen den Geist des Buches, nach einem solchen Siege vom „Richten" Simsons zu reden und doch gelten zu lassen, daß Gott sie in derselben Zeit „in die Hände der Philister" gegeben. Wenn von Simson darum doch nur gesagt wird (Kap. 13, 5): „er wird anfangen Israel zu retten," so bedeutet das, er werde sie nicht völlig schlagen, wie dies in Samuels und Davids Tagen geschehen ist, denn ihre Herrschaft kam nach seinem Tode wieder. Ist dies unzweifelhaft der Fall, so würde, wenn die ammonitische und philistäische Knechtschaft gerade denselben Anfang gehabt hätten, dennoch Jiftach lange vor Simson gewirkt haben, denn die Ammoniterherrschaft dauerte nur 18 Jahre. Jiftach waltete 6. Es ist daher vielmehr Folgendes zu vermuthen: Mit Gideons Tode hörte „die Ruhe des Landes" auf. Richter von 40 Jahren sind nicht mehr. Aber eine Knechtschaft von 40 Jahren beginnt. Der philistäische Angriff geschah wohl bald nach Abimelech, wahrscheinlich durch den Ruf der Zwietracht, die in Israel herrschte, hervorgerufen. Während im Norden und Osten Tola und Jair 45 Jahre richteten, begann die Knechtschaft der Pelischtim im Südwesten, und während Ammon im Osten Gilead drückte, schlug im Südwesten Simson die Pelischtim. Jiftach machen die Söhne Gileads zum Oberhaupt, „weil er angefangen die Feinde zu schlagen," denn auch Simson war Richter geworden, als er die Pelischtim zu schlagen begonnen.

Die Combination der Jahresangaben im Buche Samuelis und namentlich die bedeutungsvolle Nachricht (1 Kön. 6, 1), daß bis zum 4. Jahr König Salomo's 480 Jahre vergangen seien, wird ferner erleichtert, daß in dem Verse 1 Sam. 12, 11 zwischen Jiftach und Samuel Eli nicht genannt wird. Es ist daraus anzunehmen, daß die 40 Jahre, in welchen dieser gewaltet, nicht in besondere Rechnung zu ziehen seien. Er war Hoherpriester neben den Ereignissen, die sich in Nord und Süd begaben. Man wird daher mit Wahrscheinlichkeit Folgendes weiter annehmen dürfen: Der Krieg, der 1 Sam. 4, 1 von Israel gegen die Philister begonnen ist, zeigt die Erstarkung, welche es durch die Siege Simsons und den schrecklichen Fall Gaza's erfahren haben mag. Es werden an 30 Jahre seit dem Tode Simsons vergangen sein. Es folgen dann die 20 Jahre der Buße Israels (1 Sam. 7, 2), nach dem Exil der Lade und ihrer

Rückkehr, jenem großen Ereigniß, welches auch das Buch der Richter kennt. Nimmt man hierauf nach alter Tradition 40 Jahre der Zeit Samuels und Sauls an; 40 Jahre hat David regiert, so componirt sich die Zahl 480 auf ziemlich genügende und mit historischer Wahrscheinlichkeit zusammenhängende Art, wie folgende Tabellen deutlich machen:

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Zug durch die Wüste | 40 | Cuschan | 8 | Abimelech | 3 | | | |
| Eroberung des Landes | 7 | Othniel | 40 | Tola | 23 | | | |
| Bis Cuschan | 20 | Moab | 18 | Jair | 22 | | | |
| | 67 | Ehud | 40 | Ammon | 18 | Parallel damit | Philister | 40 |
| | | Jabin | 20 | Jiftach | 6 | | Simson | 20 |
| | | Barak | 40 | Ibzan | 7 | — 49 | | 60 |
| | | Midjan | 7 | Elon | 10 | | | |
| | | Gideon | 40 | Abdon | 8 | | | |
| | | | 213 | | 97 | | | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Samuel vor dem Siege | 20 | Also | 67 von Aeg. bis Cuschan |
| Samuel und Saul | 40 | | 213 von Cuschan bis Gideon |
| David | 40 | | 97 von Abimelech bis Abdon |
| Salomo | 3 | | 103 von Samuel bis Salomo |
| | 103 | | 480 Jahre. |

Diejenigen, welche die 80 Jahre Ehuds, wie bisher geschehen, annahmen, mußten wie Keil die Zeit von Mose's Tod bis Cuschan auf 17 Jahre verringern und die Zeit von Jairs Tode bis Salomo auf 123 Jahre verkürzen, wobei Simsons Richteramt verschwindet und auch den 20 Jahren vor Eben Haeser keine Rechnung getragen wird.

Am Schluß bemerken wir noch, daß in der geschichtlichen Skizze, welche der Apostel Paulus (Apostg. 13) gegeben hat, da wo er V. 18—20 spricht: V. 18: „und 40 Jahre ernährte sie Gott in der Wüste; V. 19: und sieben Völker im Lande Kenaan niederwerfend, theilte er ihnen ihr Land aus; V. 20: und nach diesem gab er ihnen während 450 Jahren Richter bis auf Samuel den Propheten," kaum 450 Jahre geschrieben sein können. Der Apostel hat offenbar die kanonischen Bücher vor Augen, V. 17 u. 18: die Bücher Moses; V. 19: Josua; V. 20: das Buch der Richter; denn dann folgt das Buch Samuelis. Da er die Zahl 480 im Buch der Könige ohne Zweifel kannte, so konnte er die Richter von Josua bis Samuel nicht 450 Jahre walten lassen, was auch nach keiner alten Tradition paßte. Die Lesart 350 ist daher wohl doch vorzuziehen und ist doch nichts gleichgültiges, daß, da er, wie die jüdische Tradition überhaupt, die Zahlen hintereinander addirt, von Cuschan bis zum Ende der Philisterherrschaft 350 Jahre wirklich verlaufen sind. Freilich würde daraus hervorgehen, daß auch Paulus nur 40 Jahre des Ehud gelesen habe.

Die Einwendung, daß Paulus auch über die Regierung des Saul, die auf 40 Jahre angegeben wird, eine Bestimmung mittheile, welche in dem Alten Bund nicht enthalten ist, hat keine Kraft. Denn das Buch Samuelis gibt gar keine Auskunft über die Regierung dieses Königs und der Apostel gab die Ansicht, welche auch Josephus hat von einer Regierung Sauls mit und ohne Samuel, die 40 Jahre gedauert hat. (Alterth. 6. 14. 9.) Man suchte so 1 Sam. 13, 1 zu erklären.

## §. 5.

### Hülfsmittel.

1. Bei der Uebersetzung des Buchs der Richter wurden für die Kritik des hebräischen Textes namentlich dauernd benutzt die große Rabbinische Bibel (מקרא גדולה), die nach der Bomberger Edition in Venedig bei Petrus Flor. Bragadin von 1617 an erschienen ist. Man vergleiche die Vorrede von Jehuda Arjeh aus Modena, welcher sie corrigirt hat. Die **Biblia universa**, aus der Bearbeitung von B. A. Montanus, wie sie in Leipzig 1657 bei Kirchner herausgegeben wurde. Vergl. die Vorrede des Decan und der theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Desgleichen die **Biblia Hebraica** von Joh. H. Michaelis (Halle 1720), wie die von Döderlein und Meißner, wie sie Knapp 1818 edirte. So auch die Ausgabe des Buchs der Richter mit deutscher Uebersetzung und Commentar von Mair Obernik (Fürth 1805).

Eine Behandlung des Textes, wie sie in neuester Zeit wieder durch die maßlosen Theorien von Geiger, Dozy u. A. versucht wird, widerspricht den Gesetzen einer objektiv-wissenschaftlichen Kritik und macht

Textüberlieferung, Sprache und Inhalt zum Spielball subjektiver Einfälle. Es ist dies um so mehr zu beklagen, als dadurch auch eine nöthige und dem Geist der Schrift entsprechende kritische Behandlung erschwert wird. Aber solche Uebertreibungen dürfen nicht verhindern anzuerkennen, daß es der Pietät vor der heiligen Ueberlieferung mehr zusagt, an einigen Stellen Emendation des Textes zu wagen, als sie zurückzuweisen. In diesem Sinne haben wir an einzelnen Stellen der Auslegung gehandelt (vgl S. 22, 46, 53, 72 u. 73; wozu S. 165 zu vergleichen ist), so namentlich bei der Auslegung von Kap. 18, 30; welche allein hinreichend ist, anzudeuten, daß das Alter der bisherigen Lesart keineswegs eine Bürgschaft für ihre Richtigkeit, sondern nur ein Beweis von der masorethischen Treue der bisherigen Ueberlieferungen ist.

Eine genauere Vergleichung des hebräischen Textes mit den Versionen der Septuaginta und des Targums wie mit Josephus, als sie bei der Auslegung angezogen ist, kann leider hier nicht gegeben werden. Doch ist sie nöthig genug, um später nicht versäumt werden zu dürfen. Was von Ziegler (Bemerkungen über das Buch der Richter in den theolog. Abhandl., Göttingen 1791) und von Frankel (in den Vorstudien zur Septuaginta, Leipzig 1841) angefangen ist, bedarf doch noch einer gründlichen Fortsetzung.

Von Th. Skat Rordam in Kopenhagen ist die syrische Uebersetzung des Paulus von Tella (im Anf. des 7. Jahrh.), vom Buch der Richter und Ruth herausgegeben worden: **Libri Judicum et Ruth secundum versionem Syriaco-Hexaplarem, Havniae 1859.** Die Auslegung des Midrasch über das Buch der Richter gewährt der **Jalkut Schimeoni** (von R. Simeon aus Frankfurt), **ed.** Venedig, von Bragadin gedruckt. **tom II.**

Zur Kenntniß der talmudischen Auslegungen leisten Hülfe: **Nachlath Schimeoni,** von R. Simeon aus Lissa (ed. Wandsbeck). **Toldoth Jakob,** von R. Jakob Sasportas, Amsterdam 1657. 4. Sefer Mareh Kohen, von R. Isachar, ed. Krakau 1689. 4. Die jüdischen Ausleger des Mittelalters R. Salomo Jizchaki (Raschi, aber nicht Jarchi), R. David Kimchi (Redak), R. Levi ben Gerson (Ralbag) und andere Auslegungen finden sich in den großen rabbinischen Bibeln. Die des Isaak Abarbanel ist in Leipzig 1686 erschienen.

Zum Theil treffliche Auslegungen des Karäers Aaron finden sich in Wolff's **Bibl. Hebraea 4.** 1102 (vgl. zu Kap. 1, 1; 3, 16; 8, 7 rc.). Eine jüdisch deutsche Uebersetzung in Reimen findet sich im **Koheleth Jakob,** Prag 1763; aber mit Auslegung und Legenden vermischt. Eine bessere ältere wörtliche jüdisch-deutsche Uebersetzung ist Amsterdam 1679 fol. erschienen. In neuerer Zeit sind mehrere synagogale Uebersetzungen der Heiligen Schrift gedruckt worden. Am genauesten an den masorethischen Text schließt sich die unter der Leitung des Dr. Zunz erschienene an. Vgl. Orient. Literaturbl. 1840, S. 618.

Das Buch der Richter hat in der älteren christlichen Exegese einer besonderen Bearbeitung im Ganzen sich nicht erfreut. Es ist auf die allgemeine Einleitungen in das Alte Testament zu verweisen, wo von den Ausgaben und Auslegungen die Rede ist, welche auch unser Buch einschließen. Man würde besonders Hieronymus, Theodoret, später Rhabanus Maurus und Rupert von Deutz nennen können. A. Schmidt in der Literatur des Schachspiels (Wien 1847) citirt S. 248 von Petrus Martyr Flor. Th. den **commentarius de libro judicum,** wo der Verfasser vom sittlichen Werth des Schachspiels handelt.

Von späteren katholischen Auslegern ragt Serarius durch seinen Fleiß und großen Umfang hervor (**Commentarii in libros Judicum et Ruth, Lutet. Paris. 1611. Maguntiae 1619, fol.**). Von protestantischen Auslegern sind noch immer Brentius, Bucer, Chyträus, Seb. Schmidt, Osiander, Starke, Drusius der Beachtung werth. Der Commentar von Clerikus begann zumeist die rationalistische Auslegung und hat ihr das meiste Material zugeführt. Erst seit 40 Jahren hat das Buch der Richter neue wesentliche Aufmerksamkeit erfahren. Zehn Jahre lang beherrschte der Commentar von Studer (das Buch der Richter, grammatisch und historisch erklärt, Bern 1835) beinahe die Auslegung. Gutes enthielt dagegen Hengstenberg (die Authentie des Pentateuch, 2. S. 116 rc.). Noch länger war dies mit „dem Buch der Richter, erklärt von Ernst Bertheau," der Fall, Leipzig 1845," welches darum im nachfolgenden Commentar namentlich berücksichtigt worden ist. Während der größte Theil unsers Buches vollendet war, erschien der erste Band des biblischen Commentars über die prophetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments, von C. F. Keil, welcher Josua, Richter und Ruth enthält. Fleiß, Stellung und Gelehrsamkeit des Herausgebers bedürfen keiner besonderen Charakterisirung an dieser Stelle.

Es kann nicht wünschenswerth sein, alle exegetischen Einleitungen und Schriften hier zu nennen, welche für die Auslegung in weiteren Gesichtspunkten zu beachten waren. Wir verweisen hierfür auf die Literatur in Danz Universalwörterbuch und die von Dr. Lange in seinem Commentar zur Genesis genannten Werke, wie auf die älteren Bibelwerke von Starke, Lisco, Gerlach. Hier genügt es Hävernicks und Keils Einleitung, Ewalds Geschichte Israels und Stähelins Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua, Richter rc., Berlin 1843, zu nennen.

Manches Treffliche enthält, um das Spezielle innezuhalten, das Schriftchen von Professor Wahl „über den Verfasser des Buches der Richter," ein Programm des Gymnasiums und der Realschule zu Ellwangen 1859, vgl. Nägelsbach, im Artikel der protest. Realencyklopädie, Band 13, wie die Artikel dieser Encyklopädie über die einzelneu Richter überhaupt.

Ueber die Chronologie des Buches sind von altjüdischer Seite nennenswerth: das Buch Juchasin, von Abrah. Sacuto (Amsterd 1717), Zemach David, von R. David Gans in der Ausgabe von Vorstius hebr. und lat. 1644. 4. und Seder haddoroth, von R. Jechiel aus Minsk. Kapost. 1810 fol. — Herzfeld, Chronolcgia Judicum et primorum Regum Hebraeorum, Berolini 1836. Bachmann, Symbolarum ad tempora Judicum recte constituenda specimen (Rostocker Programm von 1860). Allerneueste Vermuthungen enthält: Röckerath, bibl. Chronologie, Münster 1865.

2. Größer ist die Zahl der Schriften, welche einzelne Theile des Richterbuches behandelten. Hierunter ragt namentlich das Deboralied hervor. Wir nennen davon*) Lette, Animadversiones sacrae. L. Bat. 1759. Ruckersfelder, Sylloge commentt. et observatt. philol. - exeget. Daventirae 1762. W. Abraham Teller, Notae criticae et exeget. Halae et Helmst. 1766 und zu gleicher Zeit deutsch: W. A. Teller, Uebers. des Segens Jakobs und Mosis, ingleichen des Liedes der Israeliten und der Debora, Halle u. Helmst. 1766. Schnurrer, Dissert. in Deborae Cant., Tüb. 1775 (cf. Dissertt. philol. criticae, Gothae 1790). Köhler, Nachlese einiger Anmerkungen in Eichhorns Repertorium 6. 163. Hollmann, Comment. in carmen Deborae, Lips. 1818. Köhler, in den Studien und Kritiken 1831, S. 72—76. Kemink, de carmine Deborae, Traj. ad Rhen. 1840. Kalkar, Quaestionum biblic. specimen 1. Othin. 1835. Böttger, in Käuffers biblischen Studien, Dresden und Leipzig 1842—44. Gumpach, Alttestamentliche Studien, Heidelberg 1852. Sack, die Lieder in den historischen Büchern des Alten Testaments, Barmen 1864. Langewiesche.

Von den Bearbeitungen nimmt Herders: in Geist der hebräischen Poesie II. (in den Werken bei Cotta 1852. 2. S. 191) immer noch den verdienten Rang ein. Wenig bekannt und doch nicht unbedeutend ist die von J. C. W. Scherer in Irene, einer Monatschrift von G. A. v. Halem, Münster 1804. 1. 44. Minder werthvoll ist „Debora", eine weibliche Charakterschilderung von E. Münch in Minerva, Taschenbuch für das Jahr 1828. S. 339.

Fr. Böttcher, die ältesten Bühnendichtungen, Leipzig. Barth. 1850. Guttensteins poetische Literatur der alten Israeliten (Mannh. 1840), kommt nicht in Betracht, aber in Lowth's berühmten Buch über die hebräische Poesie, finden sich treffliche Bemerkungen auch über das Deboralied, nur die Anmerkungen Schmidts (im Auszuge aus Lowth's Vorles. Danzig 1793, S. 110) sind werthlos.

Die unten folgende Auslegung des Deboraliedes war versucht worden, so compreß zu halten, daß ihre Kürze bei der vielfach neu gegebenen Erklärung vielleicht ein Mangel scheint. Vielleicht wird er später verbessert werden dürfen. Wir begnügen uns daher hier mit der Anführung des Briefes des Kaisers Claudius II., den er nach seinem Siege schreibt (Trebellius Pollio, cap. 8): „Tantum mulierum cepimus, ut binas et ternas mulieres victor sibi miles possit adjungere," um die Deutung von V. 30 des Liedes zu unterstützen.

Ebenso reiche Behandlung hat die Geschichte Jiftachs (Jephta) erfahren. Zu der unten bei der Auslegung genannten Literatur fügen wir noch hinzu: Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments. Münster, Coppenrath 1852. Sehr verständige Gedanken gegen die Annahme, als sei die Tochter Jephta's geopfert worden, finden sich in Schedius, Syngramma de diis Germanis. Halae 1728. 8. p. 576—580. Mit besonderer Beziehung auf die Wichtigkeit der Huldigungsgelübde, findet sich eine Rede über „Jephta's Opfer" in des Stolbergischen Kanzlers Joannis Titii abgelegten Reden. Anderer Theil, S. 53 ꝛc. (Halberst. 1678. 4.) Der alten Ansicht meinte auch F. Ranke folgen zu müssen im „Klaglied der Hebräer," S. 7.

Ein Curiosum ungewöhnlicher Unwissenheit ist, daß in der französischen Decorationsoper l'enfant prodigue von Sue und Auber die Braut des verlornen Sohnes, also ein Weib, Jephta genannt wird.

In Roskoff's Simsonssage nach ihrer Entstehung, Form und Bedeutung und der Heraklesmythus (Leipzig 1860) ist die Literatur der Schriften angeführt, welche Simson mit Herakles in Parallele stellen. Der Verfasser selbst mäßigt den Vergleichseifer, wie er sich bei E. Meier in der Geschichte der poetischen Nationalliteratur findet. Wir haben auch das, was er zugibt, nicht begründet finden können und glauben z. B. nicht, daß zwischen der Gebetserhörung Simsons beim Dienste in Lechi mit der Mythe, in welcher Herakles, als er wegen Grillen nicht schlafen kann, von diesen befreit wird (Diod. Sicul. 4, 22), genügende Aehnlichkeit sei, um wissenschaftliche Re-

*) Die jüdische Tradition über Debora ist auch volksthümlich zusammengestellt in Beth Jisrael. Amsterd. 1724. S. 11. 6.

sultate daran zu knüpfen. Erst die eindringende Feststellung des historischen, moralischen wie idealen Unterschiedes zwischen beiden Gestalten wird die andern etwaigen Analogien, die so leicht scheinen, zur wirklichen Bedeutung bringen. Eine Polemik ist unten nicht geführt, sondern nur eine positive Auslegung des Gedankens der Schrift, welche von Simson erzählt, versucht worden.

Einzelne Stücke aus Simsons Leben sind früher vielfach behandelt worden. Gegen die maßlos nüchterne und elende Auffassung der sogenannten rationalistischen Auslegung, die in Bauers Biblischer Moral (1803) 1. 195 rc. ihren Höhepunkt gefunden, ist die moderne mythische Auffassung gewissermaßen ein wesentlicher Fortschritt. Aber erst nach Entfer- von subjektiven Partei- und Tagesmeinungen kann eine objektiv-historische, dem Inhalt congeniale Auffassung wissenschaftlich heißen und fördern. Ein schönes Elogium Simsons über seinen Vergleich mit Herkules steht in Petri Labbe Elogia sacra. Lips. 1686, p. 667:

„Herculi coaetaneus verus Hercules fuit;
Quae in illo fabula, in hoc fuere miracula.“

Von den „Füchsen Simsons“ handelt Paullini in den philosophischen Lustſtunden 1. 147. Aufsätze über den Kinnbacken in Lechi sind unten genannt. Die Vermuthung gilt, daß Schiller in der Bürgschaft, wo in der 12. u. 13. Strophe Möros vom Durst gerettet wird: „Und horch, da sprudelt es silberhell“, das Wunder von Lechi vor Augen gehabt hat. In der Wiltinasage (ed. Peringskiöld p. 272, cap. 182) zerreißt Sigurd, der sich hat freiwillig von Amelung anbinden lassen, zu rechter Zeit alle Stricke.

Als Georg der Dritte in England blind und geisteskrank war, wählte er sich doch die Musik zu geistlichen Concerten selbst und zwar immer aus Miltons und Händels Simson, und alle hatten Bezug auf Blindheit, Gefangenschaft und Leiden, wie Thackeray: Die vier George, Kap. 7 erzählt. — Eine Dichtung Simson in drei Aufzügen (von Sack), Zürich 1854.

In Perty's mystischen Erscheinungen (Heidelberg 1861), S. 740 u. 741 wird „Samson ein magischer Mensch“ genannt und von Gideons wiederholten Bitten an Gott gesagt: „Das mystische Subjekt kommt sehr häufig und allmählich zum Bewußtsein seiner Mission, und der Drang dazu kehrt immer wieder, bis ihm nachgekommen wird.“

Die Erzählung Richter 1, 17 von der Zerstörung von Zephat, hat eine Benutzung und Erweiterung erfahren sollen in dem Buche von Dozy: Die Israeliten von Mekka. Aus dem Holländ. übersetzt. Leipzig 1864. Wenn irgend ein Buch, kann dieses alle sprachliche und ethnographische Untersuchung und Auslegung zu einem Gegenstand des Spottes machen. Es werden nur wenige Schriften geschrieben sein, welche an die Stelle objektiven Taktes und Maßes so sehr die subjektive Willkür für Geschichte und Sprache in naiver Keckheit zu setzen sich vermessen. Man kann hier einmal so deutlich wahrnehmen, wie wenig irgend welche Kenntniß arabischer Literatur hinreicht, um geschichtlichen Sinn für Untersuchung und Vermuthung zu äußern. Leider wiederholt sich aber zu oft, daß einige Kunde von Technik schon die Kunst, etwaige Aneignung von grammatischen Formen schon die Exegese inne zu haben sich vermißt. Man meine nicht, daß dieses Urtheil hier niedergeschrieben sei, weil der Autor die freiesten Ansichten über die Bibel hat, Abraham und Sara für Mythen hält und Geigers Ansichten huldigt, welcher den Juden zuschreibt, die Schrift verändert zu haben. Für den Autor ist die Glaubwürdigkeit der Schrift nur so weit bedingt, als sie seiner Hypothese dient. Paßt ihm die Stelle, so ist sie streng anzunehmen, paßt sie ihm nicht, so tritt ihre Verwerflichkeit offenbar hervor. Die Schrift, welche durch eine Dreistigkeit sonder Gleichen und durch eine prächtige Ausstattung blendet, verdient darum die schärfste Rüge, weil sie alle erlaubten Ordnungen wissenschaftlicher und sprachlicher Forschung mit Füßen tritt. Wenige Sätze, die auf obige Stelle Bezug haben, mögen dies andeuten.

Wir übergehen dabei, daß er 5 Mos. 21, 2 und 3 für dasselbe Faktum mit Richter 1, 17 hält, denn er folgt darin Andern, aber er meint, daß die Lesart der syrischen und arabischen Uebersetzung besser sei, wo es heiße: „Simeon brach auf mit Juda, seinem Bruder,“ während es im hebräischen Text (auch Septuaginta) heiße: „Juda brach auf mit seinem Bruder Simeon.“ Der hebräische Text sei von den jüdischen Schriftgelehrten geändert worden, „die dem Simeon die erste Rolle nicht gönnten.“ Nun ist aber die Thatsache so: Vers 1 und 3 fordert Jehuda Simeon auf, mit ihm sein Gebiet zu erobern, dann werde es ihm helfen auch das seinige (Simeons) einzunehmen. Simeon willigt ein, daher steht Kap. 1, 4: „und Simeon ging mit ihm (mit Jehuda),“ stand also voran, ohne daß die Juden es änderten. Nachdem man an das Gebiet Simeons gekommen war, wozu Zephat Kap. 1, 17 gehörte, leistete wieder Juda dem Simeon Hülfe, folglich stand: „Und Juda ging mit Simeon.“ Wenn von einem Rang dabei die Rede ist, so liegt er dem Zweitgenannten bei, den der, der mit ihm geht, nur unterstützt. Wenn die Peschito das Verhältniß in Kap. 1, 17 umkehrte, so nur, um ein buchstäbliches Einverständniß mit Kap. 1, 4 zu zeigen.

Simeon und Juda hatten den Kenaani in Zephat geschlagen, ihn gebannt und Zephat Chormah (von

Cherem) genannt. Vgl. unten S. 12. Dies Bannen war ja diesen Stämmen nichts Eigenthümliches. Moses hatte es für ganz Israel (4 Mos. 21, 3) gethan. Es heißt 5 Mos. 7, 2: Daß es bei der Eroberung von Kenaan überall geschehen solle. Josua befolgte dies in Jericho, in Ai, überall (Jos. 6. 7. 8. 10 ꝛc.).

Dozy findet im Cherem etwas dem Stamm Simeon Eigenthümliches und da er 1 Chron. 4 damit combinirt, wo V. 41 eine Bannung erzählt wird, welche der Stamm Simeon ausführt, so kommt er zu folgendem Schluß: Da es von den Söhnen Simeon heißt, sie hatten gebannt (ויחרימו), so haben sie einen **herem** gemacht;" der Ort habe also „**herem** oder **horma** geheißen;" welcher andere Ort könne aber in Arabien (denn das wird früher ebenso hypothesirt) **herem** heißen, als Mekka! Denn **herem** sei auch „gottgeweihte Stätte" und Mekka heiße **haram**; **haram** sei soviel als **herem**, also hat die Schlacht der Söhne Simeons in Mekka stattgefunden und auch der Name Mekka's datire daher, denn „**Maka raba**" heißt eine große Niederlage, nämlich die, welche die Feinde dort durch Simeon erlitten haben. Die Simeoniten sind (Chron. 4, 39) bis zum Eingang von Gedor an der Morgenseite des Thales gekommen. Die Wände des alten Tempels in Mekka hießen natürlich **al gadr**, **al gidar** die Wand, folglich ist **gedor** zu lesen **geder** und bedeutet den Tempel in Mekka, zu dem sie gekommen sind; es muß aber gelesen werden **Gedor Baal**, wenn dieses Wort auch fehlt, denn es wird 2 Chron. 20, 7 geredet von Arbim, die in Gur Baal wohnen, und **Gur** ist zu lesen **Gedor**. Die Septuag. übersetzen *ἐπὶ τῆς πέτρας*. Die natürliche Auslegung würde an Petra denken; Dozy weiß, daß damit der schwarze Stein in Mekka gemeint sei ꝛc.

Dozy sagt im Anfang, daß die ganze Exegese nur darum soviel Gelehrsamkeit nöthig gemacht hätte, weil „man mit hebräischen Büchern" zu thun hatte. Allerdings, wo anders durfte man solchen wissenschaftlichen Unfug treiben, als in der hebräischen Exegese! Wagte einer dies auf dem Gebiete klassischer Philologie, man würde ihn, wie die Philosophen den Homer bedrohten, mit Geißeln aus der Rennbahn getrieben haben.

Alle Wissenschaft hört auf, wenn die gebotene Objektivität der glaubwürdigen Ueberlieferung zu einem Spiel subjektiver Einfälle gemacht wird. Es kann nicht hier in's Weitere eingegangen und muß anderen Orten nähere Ausführung überlassen werden. Dem Kundigen genügt schon, daß, wenn solche Beweisführungen gelten, statt der Israeliten in Mekka, nächstens ein Werk: „Die Mekkaner in Zion," zu erscheinen in Aussicht steht.

Auch die Wissenschaft muß erfahren, was Ezechiel 39, 29 geschrieben steht.

# Das Buch der Richter.

---

## Kap. 1, V. 1—2.

Und es geschah nach dem Tode des Josua, da fragten die Kinder Israel Gott[1]) 1
also: Wer soll von uns gegen den Kenaani zuerst hinaufziehen, ihn zu bekämpfen? *Und 2
Gott sprach: Juda soll hinaufziehen; wohlan, ich habe das Land in seine Hand ge-
geben.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und es geschah nach dem Tode des Josua.** Dieser Anfang korrespondirt völlig mit dem von Josua 1, 1: „Und es geschah nach dem Tode des Moses, des Knechtes des Herrn." Um dieser Correspondenz willen ist der sonst gewöhnliche Zusatz „Sohn Nun" — aber auch der sich anderswo (Josua 24, 29; Richter 2, 8) findende „Knecht Gottes" in Bezug auf Josua weggelassen. Eine ähnliche Correspondenzstelle ist Josua 24, 29 mit 5 Mos. 34, 5. Wo Josua mit Mose (Mosche) verglichen wird, ist auch darauf geachtet, daß der bedeutungsvolle Unterschied beider hervortritt. Auch Josua ist ein „Knecht Gottes", aber nicht im eminenten Sinne seines Meisters. Auch Josua starb, aber nicht wie Moses „durch den Mund des Herrn" (על פי יהוה). Mose war die heilig konstituirende Gewalt. Er war der Vater (cf. 4 Mos. 11, 12), der Priester (2 Mos. 24, 8), der einzige Regent (4 Mos. 16, 13) und Richter (2 Mos. 18, 16) seiner Völker gewesen. Er gab von sich das Priesterthum an Aharon (2 Mos. 28, 1), er wählte die, welche ihm halfen die kleinen Prozesse schlichten (2 Mos. 18, 21; 4 Mos. 11, 17). Er nahm „von den Aeltesten des Volkes" siebzig Männer, daß sie mit ihm die Last der Volksregierung tragen (4 Mos. 11, 16), er gab von seiner Hoheit dem Josua, damit ihm die Gemeinde Israels gehorchen möchte (4 Mos. 27, 20). Mit Mose's Tode ist die Gesetzgebung abgeschlossen. — Josua hat nach ihm die dirigirende Gewalt. Durch seine Thaten erwirbt er sich Ansehen, wie Moses hatte, im Volke (Jos. 1, 5; 1, 17; 4, 14; 17, 4; 18, 3); es offenbaren sich durch ihn ähnliche Wunder, aber er führt nur ererbte Befehle aus; seine Aufgabe ist die Energie des Gehorsams; Mose war immer vor Aharon genannt worden[1]), (משה ואהרן) aber wenn Josua mit dem Priester zu

---

1) Wenn 2 Mos. 6, 20 und 26 אהרן ומשה steht, so nur um die Erstgeburt Aharons anzudeuten; es wird daher Kap. 6, 27 wie zur Verbesserung gesagt „הוא משה ואהרן". Aus demselben Grunde steht 4 Mos. 3, 1: „אלה תולדות אהרן ומשה". Wie es überall Mose und Aharon heißt, so natürlich auch „Mose und Elasar". Diese Beobachtung der verschiedenen Stellung von Mose und Josua zum Priester ist wichtig. Denn sie zeigt schon die Unhaltbarkeit der Behauptung von Bertheau (Buch der Richter S. 9), daß die Stelle 4 Mos. 27, 21 so zu fassen sei, daß Josua nicht vor Elasar, sondern für Elasar fragen solle, ob er ausziehen solle oder nicht, d. h. wie er meint, „auf ebenso gültige Weise, als ob der Hohepriester Jahve befragt hätte". Gott durch die Urim fragen, konnte nur der Priester, der sie allein hatte. Bei Mose und den Propheten findet direkte Offenbarung statt. Wo aber von Urim geredet wird, ist der Priester allein der mögliche Verkünder. Die Stellen, die Berth. anführt, sprechen gegen seine Behauptung. Septuaginta sind deutlich wie der hebr. Text. 1 Sam. 22, 10 befragt der Priester für David Gott. Jos. Arch. 4, 7. 2 kann gar nicht angeführt werden; Josephus selbst stellt Elasar vor Josua (4, 7. 3), wenn er von beiden spricht. Es ist aber auch kein Grund vorhanden, die Deutlichkeit der Stelle 4 Mos. 27 zu bezweifeln. Wenn von Josua nirgends erwähnt wird, daß er die Urim befragt, so liegt dies in seiner Stellung zu Mose tief begründet. Er war allein zum Vollstrecker des mosaischen Willens berufen. Seine Thätigkeit geht in der Fortsetzung der mosaischen Arbeit auf. Sie bewegt sich ganz in den Linien jener und wird von der heiligen Auktorität jener erfüllt. Die Thaten Josua's sind eben ein Stück Geschichte aus dem Geiste Mose's. Das Buch Josua ist nur die Erzählung des Gehorsams Josua's gegen das Wort Mose's. Was Josua anordnet, ist durch die Berufung mit Mose geheiligt. Selbst

*) So gedenken wir יהוה stets zu übersetzen, als den absoluten Begriff göttlicher Wahrheit in Israel. Indem אלהים auch von der heidnischen Verehrung gebraucht wird, entspricht es unserem Ausdruck der „Gottheit" oder „der Götter".

sammen genannt ward, stand der Name Elasar's voran. (So 4 Mos. 34, 17; Josua 14, 1; 17, 4; 19, 51; 21, 1.) Als Moses lebte, empfing das Priesterthum durch ihn seine Gebote. Nach seinem Tode erhielt Josua durch den Priester seine Unterstützung (4 Mos. 27, 21). So muß auch verstanden werden, wenn es Josua 1, 1 heißt: „Und es sprach Gott zu Josua". „Denn es stand fortan kein Prophet mehr wie Mose auf." Was Mose war, konnte sich nicht wiederholen. Josua war nur der Abglanz eines Theiles seiner Kraft, aber er hatte den ersten geschichtlichen Akt der Erfüllung geleitet, den das mosaische Gesetz erheischte. Die Eroberung von Kenaan war die nothwendige Voraussetzung der mosaischen Lehre. Das freigewordene Israel empfing eine nationale Heimat. Als Josua starb, war die Erbvertheilung des Landes unter die Stämme des Volkes vollendet. — Mit Mose's Tode beginnt der weltgeschichtliche Lauf des im Gesetze offenbarten Geistes. Mit Josua's Scheiden nimmt die Nationalentwickelung Israels in Kenaan ihren Anfang. Mose's Erscheinung war einzig und unersetzlich wie die eines Vaters. Wenn er stirbt, übernehmen die Erben das Haus und seine Verwaltung. Josua war nicht dieser Erbe, sondern das Volk selbst. Josua war nur eine zeitliche, auf die Besitzergreifung des Landes angewiesene Fortsetzung der mosaischen Gewalt. Er war eben nur der ausführende Arm des Mose für die Eroberung (משרת). Er ist untrennbar von Mose. Wie Elia's Geist erst mit Elisa's Tode völlig aus dem Volke scheidet, so ist erst der Hingang Josua's der Abschluß aller persönlichen Führung und Leitung, wie sie das Volk durch Mose erfahren. Josua's Wirksamkeit ist ebenso einzig, als die seines Lehrers. Er ist kein Gesetzgeber, aber auch kein König, kein Richter, wie die Andern waren, die ihm folgten. Er ist der Knecht Gottes als der Diener des Mose. Eine tiefe Correspondenz besteht zwischen Richter 1, 1 und Josua 1, 1. Der Tod der Männer, der in beiden Versen berichtet wird, ist das Motiv der Ereignisse, die folgen.

**Da fragten die Kinder Israel Gott.** Wörtlich „Und es geschah.... Und es fragten" 2c. Das erste „und" (ו) drückt die Ursache, das zweite die Folge aus. Und zwar die rasche, keine Unterbrechung gestattende Folge. Man hätte übersetzen können: „Und es geschah.... da fragten sogleich," oder „Kaum war Josua gestorben, da fragten 2c. Es liegt in der Natur der Copula, daß sie, wenn sie die Folge angibt, auch die zeitlich eng verbundene andeuten muß. Aehnlich brauchen die Griechen und Römer *καί* und et. Bei Virgil. in der Aeneis 3, 9: „Vix prima inceperat aestas et pater Anchises dare fatis vela jubebat." Der hebräische Sprachgebrauch ist auch in den Gräcismus des Evangeliums übergegangen. Vgl. Lukas 2, 21: *καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτὼ — καὶ ἐκλήθη* 2c. Und das Kind war acht Tage alt, da alsbald wurde es Jesus genannt, wo die goth. Uebersetzung gleichfalls das doppelte yah (und) festhält. — Die Correspondenzstelle Jos. 1, 1 wie unsere Stelle erhalten dadurch ihren nähern Sinn. Kaum war Moses gestorben, heißt es dort, da sprach Gott zu Josua. Das Regiment über Israel soll nicht einen Augenblick unterbrochen sein. „Kaum war Josua todt, so fragten die Kinder Israel". Wie Josua auf Mose, so folgte in der Oberleitung diesem die Gemeinde der Kinder Israel. Als die Vertreter dieser Gemeinde erkennt man aus Josua 24, 31; Richter 2, 7 „die Aeltesten" (זקנים). Die jüdische Tradition läßt daher die geistliche Lehre von Mose auf Josua, von diesem auf die Aeltesten übergehen. Es sind die siebzig Männer, welche von Mose (4 Mos. 11, 16) erwählt sind, um mit ihm die Last des Volkes zu tragen. Mit dem Namen der „Aeltesten" ist freilich jede, namentlich civile Autorität im Volke benannt. Als Vertreter des Volkes sind es „Aelteste", welche Zeugen der Wunder Gottes in der Wüste sind (2 Mos. 17, 5). Die Aeltesten sind Richter[1]) (5 Mos. 22, 16); die Civilobrigkeit jeder Stadt sind „Aelteste" (5 Mos. 25, 7). „Siebzig Männer von den Aeltesten" sehen mit den Priestern und Mose die Herrlichkeit Gottes" (2 Mos. 24, 1). „Aelteste" sind die שטרים, die polizeiliche und exekutive Behörde, sobald sie die Anordnungen des Moses an das Volk ausrichten (2 Mos. 12, 21). — Es müssen daher die siebzig Aeltesten,

---

die Eintheilungen geschehen also Kap. 13, 14. 15. Es heißt: „Jeden Ort habe ich Euch gegeben, wie ich dem Mose geheißen" Jos. 1, 3. Gedenket der Sache, spricht Josua zu den Stämmen Ruben, Gad und Menasseh, die euch Mose geboten (Kap. 1, 13). Besonders tritt dies in Folgendem heraus, Jos. 1, 7: „Sei stark und fest zu thun ganz nach der Lehre, die geboten Mose mein Knecht. Nicht weiche davon noch rechts noch links." „Es war nicht ein Wort von Allem, was Mose geboten, das nicht gelesen Josua vor der Versammlung" Jos. 8, 35. „Wie Gott Mose seinem Knecht geboten, also gebot Mose dem Josua und so that Josua. Er unterließ nichts von Allem, was Gott Mose geheißen" Jos. 11, 15.

Wo Josua den Willen Gottes im Gebote Mose's allein ausführt, tritt also die Nothwendigkeit nicht ein, durch die Urim zu fragen. Eben in dieser Ausführung des mosaischen Wortes spricht Gott zu Josua, wie Jos. 4, 10 deutlich lehrt, „bis alles verrichtet war, was Gott dem Josua geboten zu reden, wie Mose dem Josua geboten." Das direkte Gebot Gottes an Mose wirkt auf den Josua, der es ausführt.

Daß Josua alle Gebote Mose's ausführt, kann im Geiste des Buches, das von ihm erzählt 4 Mos. 27, 21, nicht übersehen sein. Wo aber die Entscheidung der Urim besprochen wird, und es heißt „nach seinem Munde" (על פיו), so ist dies derselbe (Priester) Mund, der Jos. 19, 50 an Josua ein Erbtheil gibt „nach dem Munde Gottes" (על פי יהוה). Dies tritt hervor, wo Josua im Auftrage Mose's nicht handeln kann. Ueberall zeigt sich die eigenthümliche Stellung Josua's, durch welchen Gott noch immer in Mose's Wort wie durch Mose spricht und thut (Jos. 3, 7) und der doch nicht wie jener vor sondern nach dem Priester steht. Auch diese eigenthümliche Stellung ist einzig und kehrt nicht wieder. Erst mit seinem Tode tritt das völlige Uebergewicht des Priesters, als des alleinigen Inhabers des Wortes Gottes, heraus. Statt dunkel zu sein, ist es daher für die ganze historische Sachlage höchst lehrreich, jetzt erst von einem „Fragen Gottes" (שאל ביהוה) zu hören.

1) Vgl. Josephus Arch. 4, 8. 14, welcher aus der jüdischen Tradition die Zahl der städtischen Aeltesten auf sieben mit zwei levitischen Beisitzern angibt, entsprechend den zwei und siebzig der Hauptgerusia.

welche die Last Mosis tragen helfen, von den einzelnen Stamm- und Stadtobrigkeiten geschieden werden. Sie bilden die Gesammtrepräsentation des Volkes. Als solche gebieten sie (5 Mos. 27, 1) am Schlusse von Mose's Laufbahn mit ihm dem Volke das Gesetz zu halten, (ויצו משה וזקני ישראל) und Steine nach dem Durchzug durch den Jordan aufzurichten. Während Josua's Regentschaft erscheinen als Behörden und Vertreter des Volkes neben den Priestern und Leviten „die Aeltesten, die Häupter der Stämme, die Richter und Magistrate (Schotrim). So nach der Eroberung von Ai, so namentlich Josua 23, 2, wo er, um sein letztes Wort an Israel zu richten, alle seine Vertreter beruft. Abermals heißt es Kap. 24, 1. Er berief die Aeltesten Israels (זקני ישראל) seine Häupter, Richter und Magistrate“. Wenn hier nicht unterschieden werden sollte, so hätte hingereicht „Aelteste und Häupter“ zu sagen, denn Richter und Magistrate waren auch „Aelteste“. Aber er hat die Gesammtrepräsentation und die Vertreter der einzelnen Stämme, gleichsam zwei Häuser oder Kammern einberufen. Die Stammvertreter und Obrigkeiten entläßt er, während die „Aeltesten“, die gemeinschaftlich allen Stämmen angehören, nach Mose's Vorbild bei ihm bleiben. Diese sind es denn auch, welche an die Stelle Josua's treten, als er stirbt. Wie auf ihn, ist auch auf sie vom Geiste Mosis gelegt worden (4 Mos. 11, 17). Sie ergreifen rasch und eifrig das Regiment. Auf der Stelle wollen sie fortfahren, wo Josua innegehalten und die übrig gebliebenen Völker, die noch nicht überwunden, aber doch schon jedem Stamme zugetheilt sind, (Josua 23, 4) bestreiten. Kaum als Josua gestorben, da fragen die Aeltesten Gott.

Kein Vater hat so für seine Kinder gesorgt, wie Mose durch Gottes Wort für das Volk. Wer wird bestimmen, was das Volk unternehmen soll oder nicht! Und es ergeht die Anordnung (4 Mos. 27, 21): „Es solle Josua nach Mosis Tode sich vor den Priester Elasar stellen, ihn fragen nach dem Urtheil der Urim von Gott und nach seinem Ausspruch sollen sie ausziehen, nach seinem wiederkehren.“ Daß Josua dies gethan hätte, ist im Buche seines Namens nirgends berichtet. Es soll seine doch immer eximirte, an Mosis Wort gebundene Stellung bezeichnen, daß direkt Gottes Wort an ihn ergeht, obschon er seinen Platz nach dem Priester Elasar hat. Dasselbe gilt nicht von der Gemeinde, also tritt nun auch in formale Kraft, was für Josua durch Mose vorgesehn war. Zum erstenmal seit 4 Mos. 27, 20 erscheint das Wort שאל mit ב in der Bedeutung „Gott befragen“. Denn dem שאל באורים ist שאל ביהוה gleichlautend. Wer die Urim und Thumim befragte, empfing Bescheid nur von Gott. In dem erhabnen Gesetzesorganismus des Mose ist jeder innerliche Gedanke, jede Wahrheit des Geistes durch eine sinnliche That, durch ein sichtbares Symbol herausgetreten. Urim und Thumim (Licht und Reinheit) liegen im Brustschild auf dem Herzen des Priesters, wenn er in das Heiligthum eingeht (2 Mos. 28, 30). Sie liegen auf dem Herzen, aber was befragt wird, erhält seine Lösung durch den Geist Gottes in dem Herzen des Priesters. Daher steht hier und anderswo im Buch der Richter, obschon in der Lehrstelle (4 Mos. 27, 21) שאל באורים gelesen wird, immer „und sie fragten Gott“. Auch die Griechen sagten vom Befragen des Orakels *„ἐρωτᾶν τὸν ϑεόν“* (cf. Xenoph. Mem. 8, 3.) Ein Orakel waren die Urim auch und ein Priester verkündete Gottes Wort. Aber der Gott Israels spricht nicht in Räthseln (לא בחידות 4 Mos. 12, 8) sondern klar und bestimmt. Israel fragt:

**Wer soll von uns gegen den Kenaani zuerst hinaufziehen ihn zu bekämpfen?** Das Wort „Hinaufziehen“ ist nicht durchaus wörtlich zu nehmen. Das hebräische עלה entspricht mit seiner Bedeutung hier wie noch häufig dem griech. *ἐφορμᾶν* lat. aggredi. Es ist ein zum Angriff schreiten, wobei die Vertheidigung höher gelegen gedacht wird. Die Frage hat ihre Gerechtigkeit in dem „zuerst“. Nicht ob angegriffen werden soll, sondern welcher von den Stämmen zuerst anzugreifen hat, wird gefragt. Bis jetzt haben Mose und in seinen Fußtapfen Josua die Bewegungen des Volkes dirigirt. Auch haben unter Josua alle Stämme gemeinschaftlich gekämpft. Alle für Einen, Jeder für Alle. Der allgemeine Kampf ist zu Ende, das Land ist vertheilt, die Stämme an ihr Gebiet gewiesen. Jetzt muß der besondere Angriff jedes einzelnen Stammes auf die noch in seinem Gebiete ansässigen Feinde gemacht werden. Es war dies eine zweite schwierige Aufgabe. Sie war eine Prüfung der Kraft und sittlichen Ausdauer der einzelnen Stämme. Der allgemeine Eroberungskrieg unter Josua kam noch in keinen Conflikt mit der Freude am Besitz und an der Ruhe. Ein solcher gemeinschaftlicher Kampf mit einer Leitung war nach der Vertheilung der Stämme nicht mehr möglich. Es mag auch unweise geschienen haben, zu einer allgemeinen Aktion in derselben Zeit alle Stämme in ihren gesonderten Gebieten zu engagiren. Es waren dann, wenn der eine Stamm geschlagen ward, die andern nicht in der Lage ihm zu helfen. Es handelte sich daher um die Ehre und die Pflicht des ersten Angriffs. Bis jetzt hatte noch kein Stamm einen bestimmten Vorzug. Um des Friedens und des Rechtes willen ward Gott die Bestimmung überlassen, wer zuerst hinaufziehen soll mit dem Einwohner des Landes zu kämpfen, und zwar den Feind aufzureiben und als Volksthum unschädlich zu machen. Die Bedeutung von „לחם kriegen“ wird klar durch die von „essen“, welche dasselbe Wort hat. Was die Zähne mit dem Brod thun, zerbeißen und aufreiben, das ist des Kampfes schreckliche Arbeit. Daher gehört zu *μάχομαι*, kämpfen, das Messer *μάχαιρα* ebenso gut wie hebr. zu אכל essen מאכלת das Messer.

**Und Gott sprach: Juda** (Jehuda) **soll hinaufziehn.** Juda nimmt schon unter den Söhnen Jakobs einen hervorragenden Platz ein. Es wird dies durch die Vergehen seiner älteren Brüder begünstigt. Er rettet Joseph im Gegensatz zum Zorne der andern zehn aus der Grube, und indem er veranlaßt, daß Jener nach Aegypten verkauft wird, gibt er den Anlaß zu den wunderbaren Geschicken, die dieses Land für die Geschichte Israels bewahrt. Er ist fähig, eigne Schuld zu bekennen (1 Mos.

38, 26). Er verbürgt sich bei Jakob, Benjamin heil wieder heimzubringen, und **ihm** glaubt der Vater. **Er** redet auch in der Stunde der Gefahr das entscheidende Wort mit dem **nicht** erkannten Joseph (1 Mos. 44, 18) und obschon er sich vor Joseph bückt, wird doch im Segen Jakobs (1 Mos. 49, 8) von ihm verkündet: „Dich preisen Deine Brüder, nicht weichen wird der Stab von Juda". — Dieselbe hervorragende Stelle hat der **Stamm** Juda. Er ist der zahlreichste Stamm. In der ersten Zählung (4 Mos. 2) ist seine Kriegsstärke größer als die der beiden Stämme Joseph's. Er führt in der Wüste das erste der vier Lager, das nach Morgen gerichtet ist[1]) (4 Mos. 2, 3). Er begann den Aufbruch (4 Mos. 10, 14). Auch bei der Verloosung, die Moses anordnet, wird **er** zuerst genannt (4 Mos. 34, 19). Als von Josua unter den Stämmen geloost ward, kam daher sein Loos zuerst heraus (Jos. 15, 1).

Aber der Stamm Juda hatte noch andere Verdienste, um derentwillen er zuerst heraufzog. Als Mose Kundschafter in das Land sandte, zwölf Männer, von jedem Stamme Einen, waren es nur die Legaten des Stammes **Juda** und des Stammes **Efraim**, welche muth- und glaubensvoll das Volk im Sinne Gottes ermunterten. Der Legat Efraim's war Josua (Hoschea), Sohn Nun, der Diener Mose's. Der von Juda war **Kaleb**. Beiden wurde dies besonders hoch angerechnet. Josua wurde der Nachfolger Mose's. Als Josua starb, lebte noch Kaleb. Das Ansehn, welches er durch den Preis Mose's, als das Haupt des Stammes Juda, besaß, ergibt sich auch aus Jos. 14, 16.[1])

**Wohlan, ich habe das Land in seine Hand gegeben.** Wohlan (הנה) der ermunternde Zuruf, agite, macte, Alaaf; Juda kann muthig angreifen, der Sieg ist ihm gewiß. Kaleb steht an der Spitze des Stammes. Ihm ist schon von Moses Sieg zugesichert (4 Mos. 14, 24; Jos. 14, 9). Josephus (5, 2. 1) nennt den Priester, welcher prophezeit, Pinchas. Er schließt dies aus Jos. 24, 33, wo der Tod Elasar's angegeben ist. Nach jüdischer Tradition war es auch Pinchas, welcher den Schluß von Josua geschrieben.

1) cf. Ps. 114, 2 und die Pesikta und Jalkut zum Buch der Richter §. 37 (ed. Amsterd. 2 p. 8 c.).

1) Die Geschichte Athens hat ein ähnliches Beispiel. Der Kriegsrath vor der Schlacht bei Marathon wurde von Kallimachos aus dem Stamme Aeas (Ajax) geleitet. Schon neigten sich die Stimmen, um den Persern auszuweichen in Uebertreibung der Gefahr, da stimmte Kallimachos für Miltiades und gab den Ausschlag. Der Stamm des Aeas war in Folge dessen besonders geehrt. Trotz des Looses wurde diesem Stamme im Chore **niemals die letzte Stelle** zu Theil. (Plutarch, Tischreden I, Kap. 10.) Vgl. Böckh, Staatshaushalt der Athener 1, 743. Durch die Heldenthaten der Grafen Gerold bewogen, soll Karl der Große den Schwaben das Recht verliehen haben, **bei jedem Reichskrieg voranzuziehen**.

V. 3—8.

3 Und Juda sprach zu Simeon seinem Bruder: Ziehe mit mir in meinen Antheil,
laß uns zusammenstreiten mit dem Kenaani; so gehe auch ich mit dir in deinen
4 Antheil. Und Simeon ging mit ihm. *Und Juda zog hinauf, und Gott gab den
5 Kenaani und Perisi in ihre Hände, und sie schlugen in Besek zehntausend Mann. *Und
sie stießen auf den Adonibesek in Besek, stritten mit ihm und schlugen den Kenaani und
6 Perisi. *Und Adonibesek floh, sie setzten ihm nach, griffen ihn, und schnitten ihm die
7 Daumen seiner Hände und Füße ab. *Da sprach Adonibesek: Siebzig Könige mit abgeschnittenen
Daumen an Händen und Füßen bettelten unter meinem Tische; wie ich gethan,
so hat mir die Gottheit vergolten; und sie brachten ihn nach Jerusalem, und er
8 starb dort. *Die Söhne Juda aber stritten gegen Jerusalem, erstürmten es, erschlugen
die Einwohner und die Stadt überließen sie den Flammen.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Juda sprach zu Simeon seinem Bruder.** Die Stammvertretung in kriegerischen Angelegenheiten bildeten die Nesiim (נשיאים). An der Spitze jeden Stammes stand ein Nasi, der in seinem Namen sogar selbständig handelte. Bei den Zählungen des Volkes war der Nasi von Juda Nachschon, Sohn Aminadab gewesen, aber nach der Kundschaftung nimmt Kaleb, Sohn Jefuneh diese Stelle ein (4 Mos. 34, 19). Diese Fürsten stehen dem Priester und Josua bei der Loosung der Erbantheile zur Seite, wie Mose an der angeführten Stelle schon angeordnet (נשיא אחד ממטה). Es sind dieselben, welche Jos. 19, 51 ראשי האבות Geschlechtshäupter genannt werden. Denn wie namentlich aus Jos. 22, 14 hervorgeht, konnte nur Nasi sein, wer Haupt eines Geschlechtes war. Sie heißen zusammen נשיאי העדה, die Fürsten der Gemeinde (Jos. 22, 30). Wenn Mose (4 Mos. 34, 18 ꝛc.) nur **zehn** nennt, so kommt dies daher, daß es nur der Verloosung des diesseitigen Landes galt. Die Fürsten der dritthalb jenseitigen Stämme waren dabei nicht betheiligt. Als man diese irrig im Verdacht hatte abzufallen, gingen die **zehn** Fürsten mit dem Priester als Gesandtschaft zu ihnen (Jos. 22, 14). Es waren diese Fürsten, welche den Gibeoniten den Vertrag zusicherten (Jos. 9, 15), und die Gemeinde war an ihren Schwur gebunden, obschon sie unzufrieden war, als man die Täuschung der Gibeoniten entdeckt hatte.

**Ziehe mit mir in meinen Antheil.** Der Antheil hieß das Loos גורל und wurde wie das griech. *κλῆρος* gebraucht, womit man die jedem zugestandenen Gebietstheile bei einer Colonisation, wie überhaupt Besitzungen nannte. („Krösus ver-

heerte die Loose der Syrer" *φθείρων τοὺς κλήρους*, Herod. 1, 76). — Es war natürlich, daß Juda seinen Bruder Simeon zum Mitziehen aufforderte, denn der Antheil Simeons lag in den Gränzen Juda's. Nach der Angabe Jos. 15 läßt sich das dem Stamme Juda zugewiesene Erbtheil durch zwei Linien begränzen, die von der Nordspitze des Todten Meeres unterhalb Jerusalems und der Südspitze desselben bis an's Meer gezogen werden. Der Antheil Simeons lag mitten in diesen Gränzen gegen Westen. Daher wurde schon 4 Mos. 34, 20 neben Juda als erstem Stamme, Simeon an zweiter Stelle genannt. Diese Aufforderung Juda's an Simeon, gemeinschaftlich ihre Gebiete zu erobern, ist mehrfach lehrreich. Sie offenbart eben, daß der ganze Süden zwar schon bekriegt, aber noch nicht in Besitz genommen war. Die Erzählung von der Eroberung Kenaan's durch Josua ist zwar nicht vollständig und läßt Vieles vermissen — aber soviel ist deutlich, daß Josua zwar mit den südlichen und nördlichen Kenaaniten gekämpft, keineswegs aber alles Land schon inne gehabt habe. Ebenso ist aus Jos. Kap. 1—10 V. 42 ersichtlich, daß, so lange Josua mit den südlicheren Feinden stritt, sein Lager in Gilgal war, in der Nähe von Jericho und des Jordan, wohin er sich nach allen Siegen über die südlichen Könige, die er bis tief nach Südwest verfolgte, immer wieder zurückzog (Jos. 10, 15; 10, 43). Das Gespräch mit Kaleb über seinen Besitz findet daher noch in Gilgal statt (Jos. 14, 6). Es kann also nur in Folge der Siege über die nördlichen Fürsten geschehen sein, daß Josua in den letzten Jahren seiner Regentschaft das Lager des Volkes nach Silo (Jos. 18, 1; 21, 2) und Sichem (Kap. 24, 1) verlegt hat. Dies Gebiet hatte Josua schon in dauernden Besitz genommen. Es gehörte zum Erbtheil des Stammes Efraim. Josua selbst war aus diesem Stamme. Daraus erklärt sich, daß Efraim in den Besitz des zuerst fest behaupteten Gebietes gekommen ist. Auch hierin unterscheidet sich Josua von Mose. Letzterer, obschon vom Stamme Levi, gehörte allen Stämmen an. Er war über jede besondere Stammgenossenschaft erhaben. Niemand kann sich seines Grabes rühmen. Josua verleugnet seine Angehörigkeit zu Joseph nicht, wenn er auch ihren minder gerechten Forderungen nicht nachgibt (Jos. 17, 14). Ihn umgibt zuerst sein Stamm. Hat er den Mittelpunkt Israels in Silo und Sichem aufgerichtet, so ist dies Efraim's Besitz. Dort ist, so lange Josua lebte, die Regierung der israelitischen Stämme und ihr Heiligthum. Hier wurden die Gebeine Josef's begraben; hier sind die Grabstätten Josua's und seines Zeitgenossen, des Priesters Elasar. Von Efraim aus wurden die weiteren Eroberungszüge der einzelnen Stämme dirigirt. Eben weil an Josua der erste Besitz sich geknüpft hatte — und an seinen Stamm — fiel an Juda und an seinen Fürsten **Kaleb**, den Genossen des Josua und den Ersten Israel's nach ihm seit Moses Angedenken, der nächste Ruf, das Gebiet einzunehmen, welches ihm beschieden. Aber nicht von Silo oder Sichem aus können sich die beiden Stämme bewegt haben. Denn nicht im Gebiete des Stammes Efraim war Raum, ganz Israel lagern zu lassen. Das Volkslager in Gilgal hatte nicht aufgehört; dort war die geeignete Station für den Stamm Juda, um sein eigenes Land einzunehmen. Von da vermochte er unmittelbar sein ihm zugewiesenes Gebiet zu betreten. Nur wenn Gilgal der Ausgangspunkt des Heeres von Juda ist, wird ferner völlig klar, weßhalb Juda an seinen Bruder Simeon sich wandte. Er hätte sich auch an Benjamin wenden mögen, kam er von Sichem herab. Aber Simeon bedurfte desselben Weges in sein Gebiet wie Juda. Er mußte das Gebiet dessen passiren, wenn er es erreichen wollte. Von Gilgal aus längs der Gränze von Juda und Benjamin in der Richtung der Westufer des Todten Meeres, das seine östliche Gränze bildete (Jos. 15, 5—7) zog der Stamm, um durch die Wüste etwa noch bei Tekoah vorbei zuerst gegen Hebron sich zu wenden. Da begegnete ihm der Feind.

**Und sie schlugen in Besek zehntausend Mann.** Die Lage von Besek ist durch die Richtung des Zuges von Juda gegeben. Es muß im Stamme Juda schon gelegen sein, denn „Juda zog hinauf", nämlich nach seinem Stamme. Die Entfernung von Jerusalem kann nicht groß gewesen sein, denn sie brachten den verwundeten und verstümmelten Adonibesek dahin. Direkt nach der Schlacht in Besek greifen die Stämme Jerusalem an. Wäre es ein Ortsname, so erschiene die Stadt von solcher Bedeutung, daß es auffallend wäre, sie nicht weiter erwähnt zu finden[1]). Sein Name weist auf ein Appellativ vom Charakter der Gegend entlehnt. בזק ist sicherlich mit ברק einer Deutung. Unfruchtbare, steinige Syrten werden damit benannt. Die Wüste Barka ist in alter und neuer Zeit in Nordafrika bekannt. Barkäer heißen die Wüstenbewohner „von der Stadt Barke, welche in der Wüste liegt", wie Hieronymus schreibt (ep. 129). Eine Felsenschlucht in der Sinaihalbinsel heißt heute Bereika (Ritter, Erdkunde 14, 547). Der alte Ortsname Bne Brak (Jos. 19, 45) erklärt sich also. Arabisch ist mit ברקה steiniger unfruchtbarer Boden benannt. Von dieser Beschaffenheit ist großentheils das Land, durch welches im Westen des Todten Meeres Juda in seinen Stamm zog. „Die Wüste hatte hier, von Kreidefels und brocklichen Kalksteinen überzogen und ohne die geringste Spur von Kräuterwuchs ein wahrhaft erschreckliches Ansehn" (Ritter, Erdkunde 15, S. 653). Es war in der Syrte, wo es zum Kampfe kam. Und sie schlugen den Kenaani und Perisi. Von den Städten des phönizischen Niederlandes (Kenaan) sind die Städtebewohner des ganzen Landes Kenaanim genannt worden; es ist die Kultur und Ackerbau treibende Bevölkerung. Perisi können Stämme der Bedâwin geheißen, der Zeltbewohner, die frei an Bergen und in der Wüste umherziehen. Bis auf diesen Tag ist das östliche Juda am Todten Meer die rechte Beduinenstraße, namentlich für alle Araber, die vom Osten und Süden vordringen.

---

1) Allerdings erscheint es noch 1 Sam. 11, 8, wo Saul Israel in Besek mustert; allein daraus, daß es eben zum Musterplatz bestimmt ist, läßt es als freies Land, nicht als bewohnten Ort erkennen. Es ist nicht zu behaupten, daß beide Besek eine Gegend bezeichnen müssen. Dieselbe Beschaffenheit des Landstrichs trug denselben Namen. Bne Barak war im Stamme Dan. So wird mit Besek auch ein Landstrich im Westen des Jordan, östlich von Sichem, so weit aus der Erzählung eine wahre Richtung zu bestimmen ist, bezeichnet sein.

Dem gemeinschaftlichen Feinde werfen sich Kenaani und Perisi verbündet in der Syrte entgegen, wie Zenobia sich mit den Sarazenen der Wüste gegen die Römer verbündet. Sie werden geschlagen und es fallen zehntausend Mann, d. i. *μύριοι*, sehr viel, in unbestimmter großer Anzahl. Dadurch, daß Besek nicht als ein einzelner Ort gefaßt ist, sondern die Gesammtgegend bezeichnet, erklärt sich, daß nicht etwa in V. 4 und 5 dieselbe Thatsache zweimal erzählt wird. Es war ein erstes Treffen, das sie in V. 4 bestanden. Ein zweites bot ihnen V. 5 der Adonibesek an.

**Und sie stießen auf den Adonibesek in Besek.** Man kann den Weg, den der Stamm Juda mit Simeon nahm, nach der ihm vorgezeichneten Gränze verfolgen. Von Gilgal nach Bethhagla (Ain Hajla) durch die breite Nordebene des Todten Meeres, an seiner nordwestlichen Küste, nach dem Gebiete zu, den die heutigen Beduinenstämme Tamirah durchziehen. Dieses Gebiet hieß Besek. בזק und ברק[1]) haben die Grundbedeutung blendenden Glanzes, daher die des Blitzes. Von dem blendenden Scheine des Bodens, ob nun die Sonne von dem weißen Salzboden, dem Fels[2]) oder welligem Sandhügel zurückprallt, wird auch der Name Besek für solche Länderstriche genommen sein. Daraus ist auch der Zusammenhang des Adonibesek mit Besek erkennbar. Wie Letzteres keine Stadt ist, wäre schon daraus zu schließen gewesen, daß hier, trotz des Sieges, nicht wie bei allen andern Städten die Eroberung und Bannung angegeben ist. Adonibesek als Fürst von Besek zu nehmen, scheint nicht rathsam zu sein. Die Eigennamen der heidnischen Könige haben immer auf ihren Kultus Bezug[3]). Wenn Adonibesek, als er verstümmelt ist, von seinen Leuten nach Jerusalem gebracht wird, muß er eine Beziehung zur Stadt gehabt haben. Nur dadurch kann sichtbar werden, weßhalb Juda und Simeon das zum Stamm Benjamin gehörige Jebus (Jerusalem) erstürmen, ohne es zu besetzen. In Jerusalem begegnen wir schon in Josua 10 dem Adonizedek, wie in der Urgeschichte Abraham's Malki-Zedek erscheint. Adon ist eine phönizische Bezeichnung der Gottheit. Adonizedek wie Malkizedek heißen: „Mein Gott, mein König ist Zedek". In den Namen der Könige war ihr Bekenntniß ausgesprochen. Zedek (Sadyk, Sydyk) gehört zum Sternkultus der Kenaaniten und war nach alter Tradition der Name des Jupitergestirns. Adonibesek drückt offenbar einen ähnlichen Gedanken aus. בזק=ברק ist der blendende Glanz, der auch dem Jupitergestirn eigen ist. „Brahaspati (Vrihaspati)[4]), Vater des Glanzes" ist auch im Sanskrit sein Namen. Mein Gott ist Glanz", ist das Bekenntniß im Namen Adonibeseks; schon um dieses Namens willen wird er für den König von Jerusalem gehalten werden dürfen, wohin ihn die Seinen, als in seine Residenz, nach seiner Niederlage bringen.

**Und Adonibesek floh — — und sie schnitten ihm die Daumen der Hände und Füße ab 2c.** Welch eine grauenvolle Geschichte hat auch die Grausamkeit der Menschen. Die Signatur aller Gottlosigkeit ist der Triumph über den Schmerz des Menschen, den sie einen Feind nennen. Die Verstümmelung des menschlichen Leibes ist die Tyrannei der Sünde an dem Werke Gottes, den sie doch fürchtet. König Artaxerxes von Persien ließ noch vom Leichnam seines Bruders den Arm abhauen, mit welchem er den Bogen gegen ihn gespannt. Man schnitt die Daumen von Hand und Fuß ab, damit die Hand nicht mehr den Bogen führe, der Fuß unsicher im Tritt werde. Als im Jahre 456 die Einwohner von Aegina besiegt wurden, gaben die Athener, ihre Sieger, den Befehl, ihnen den rechten Daumen abzuhauen, daß sie zwar das Ruder- aber nicht den Speer führen könnten (Aelian, Var. Hist. 2, 9). Muhamed befahl (Sure 8, 12), die Feinde des Islam mit Abhauen des Kopfes und der Enden ihrer Finger zu bestrafen, und tadelt, daß dies in der Schlacht von Beder nicht geschehen sei. In den deutschen Waldweisthümern kommt die Strafe öfters vor, daß Jägern und Wildbieben der Daumen abgehauen ward (Grimm, Rechtsalterth. 707. D. Wörterb. 2, S. 846)[1]). — Adonibesek genoß das schreckliche Vergnügen des Hochmuths, die armen Verstümmelten unter seinem Tische ihre Speise auflesen zu lassen, hungrig und winselnd wie Hunde. Curtius erzählt, es hätten die Perser griechische Gefangene, an den Füßen und Händen und Ohren verstümmelt, „zu langem Spiele sich aufbewahrt", (in longum sui ludibrium reservaverant, de reb. Alexandri 5, 5. 6). Posidonius erzählt (bei Athenäus lib. 4, p. 152 d.), daß der König der Parther beim Mahle seinem Höflinge Speise hinwirft, dieser fing sie wie ein Hund auf (*τὸ παραβληθὲν κυνιστὶ σιτεῖται*), ward auch wie ein Hund blutig geschlagen. — Der Stamm Juda nahm an dem Adonibesek die Vergeltung, nicht aus Rache, denn Israel hatte noch von ihm nichts erduldet, nicht aus Gelüst am Schmerz des Andern, denn sie überließen ihn den Seinen.

**Wie ich gethan, so hat mir die Gottheit[2]) vollendet.** Vielen (70 als runde Summe) hat er Böses gethan. שִׁלֵּם (Pi. von שָׁלַם) ist vollenden und darum vergelten, denn Lohn und Strafe sind

1) Nach dem Lautwechsel von r und s (arab. ر und ز) wie in חזון und חרון, quaero und quaeso etc. Ezech. 1, 14 ist Besek als blendender Schein gebraucht. So ist Barak als Blitz zum Eigennamen geworden. In den Gebieten von Barka, der Wüste, war der Name des Barkas (Hamilkar) bekannt genug.

2) „Das Schimmern des (Kies) Bodens bei dem Glanze der Sonne greift die Augen nicht wenig an", Strauß, Sin. und Golgath. III, 1, p. 133.

3) Vgl. meine Ortsnamen (Erf. 1856) I, p. 118.

4) cf. Bohlen, Altes Indien 2, p. 248.

1) Daher anderseitig die Strafe schon in den alten Volksgesetzen so hart, wenn Jemanden ungerecht der Daumen abgehauen ist. Die Sühnung kostete beinah soviel als die ganze Hand. Im salischen Gesetz kostete die Hand 2500, der Daumen von Hand oder Fuß 2000 Denarii „qui faciunt solidos 50" (Lex Salica XXIX, 3. ed. Merkel, p. 16.)

2) אלהים, wie auch die heidnische Gottheit genannt wird, denn es ist in ihrem Geiste gesprochen. Wenn von 70 Königen die Rede ist, so bedarf es keines längeren Beweises, daß מלך wie das griech. *τύραννος* von jedem Oberherrn, auch einer einzelnen Stadt gebraucht wird. Josephus (5, 2. 2) hat 72 gelesen, was als runde Zahl namentlich in seiner Zeit mit der von 70 abwechselt.

mit der guten und bösen That unlösbar verbunden. Wie die Blüthe in der Frucht, so sind erst im Lohn die Werke vollendet. Die Griechen brauchten ebenso *τελεῖν*. „Wenn, heißt es bei Homer (Il. 4, 160), der Olympier nicht bald bestraft (*ἐτέλεσσεν*), so thut er es doch später *„ἔκ τε καὶ ὀψὲ τελεῖ.*“ Es galt vielfach bei den alten Völkern der ethische Satz, durch dieselbe Pein leiden zu müssen, die man Andern angethan. Die spätern Griechen nannten dies Neoptolemische Tisis, weil Neoptolemus so gebüßt, wie er gesündigt (Pausanias 4, 17. 3; Nägelsbach, Nachhom. Theologie S. 343). Er hatte am Altar gemordet — auch er fiel an einem Altar. Phalaris hatte in einem Stierbild Menschen verbrannt; man that ihm dieselbe Strafe an[1]). Was Dionysius an den Frauen seines Volkes verübt, mußten seine Töchter leiden (Ael. Var. Hist. 9, 8). Jithro spricht (2 Mos. 18, 11): „Denn die Sache, mit der sie sündigten, kam über sie“.

1) Noch in den gesta Romanorum cap. 48 wird dies als Warnung angeführt und auf die Stelle bei Ovid. de arte amandi I, v. 653 hingedeutet: neque enim lex aequior ulla, quam necis artifices arte perire sua.“

**Und man brachte ihn nach Jerusalem.** Nur die Seinen[1]) konnten ihn dahin bringen, denn noch war die Stadt nicht erobert. Offenbar in seine Stadt, denn es setzten nun die Stämme auch dahin nach und vollendeten den Sieg durch ihre Eroberung. An und für sich konnte die Bestürmung der Stadt Jerusalem nicht im Plane der Stämme gelegen haben, da sie zu Benjamin gehörte. Aber in Folge des Angriffs, den sie durch Adonibesek erlitten, werden sie dazu veranlaßt. Sie nahmen sie auch nicht in Besitz. Nur die Macht des Fürsten brachen sie ganz. Er starb elend; seine Völker mußten über die Klinge springen (לפי חרב), die Stadt ging in Feuer auf. (שלח באש, den Flammen überlassen). So ward der Uebermuth Adonibeseks furchtbar vergolten.

1) Da in V. 7 Adonibesek spricht, so kann in demselben Verse nicht ויביאהו von den Israeliten gelten. Was sollten die ihn mit sich führen? Unnütze Lust und Grausamkeit, beides hier undenkbar, wären eingetreten. Es sind seine Diener, die ihn retten — aber in Jerusalem angekommen, stirbt er. Es fängt mit Recht daher V. 8 nicht blos mit וילחמו an, sondern das Subjekt בני יהודה wird wiederholt.

V. 9 und 10.

Hierauf zogen die Söhne Juda gegen den Kenaani zu streiten, der auf dem Ge- 9
birge, im Süden und in der Niederung wohnt. *Und Juda ging gegen den Kenaani, 10
der in Hebron saß, und der Name Hebrons war vorher Vierstadt, und sie schlugen
den Scheschai, Achiman und Talmai.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Hierauf zogen die Söhne Juda.** Sie zogen ירדו. Während עלה ascendere den ersten Angriff ausdrückte, so stellt ירד descendere, obschon sie gegen den Berg ziehen, die Fortsetzung des Kampfes vor. In V. 9 ist die ganze Aufgabe der Stämme vorgelegt. Sie haben erst den gewaltigen Angriff Adonibesek's an der Gränze abweisen müssen, bevor sie im Stammgebiete weiter schreiten. Sie theilen ihre Aufgabe in Erstürmung des Gebirges, in Besetzung des südlichen Striches vom Salzmeer bis Beerseba und in Gewinnung der westlichen Niederung ein. Nähere Berichte dieser Unternehmungen sind uns nur, soweit sie Kaleb und sein Haus angehen, mitgetheilt. Daher wird vor Allem die Gewinnung von Hebron erzählt. Um diese uralte[1]) Stadt gruppirt sich die Erinnerung des Stammes Juda; dort, wo Abraham weilte und die Urväter in der Familiengruft ruhen. Tapfere Leute wohnten von jeher daselbst. Schon die rüstigen Weinbauern des Thales unterstützten Abraham auf seinem siegreichen Heldenzuge gegen die östlichen Schaaren. Aber auf den Bergen hauste ein wildes, kriegerisches Geschlecht, die Söhne Anak's, vor denen die feigen Kundschafter verzagten, als sie Moses in das Land gesandt. Nur Kaleb und Josua waren voll Vertrauen auf Gott. In Folge dessen erhielt Kaleb seine besondere Verkündung, das Land zu besitzen, das er gesehen und machte er bei Vertheilung des Landes bei Josua darauf Anspruch (Jos. 14, 12). Josua gewährt es. Er verlangt nichts leichtes. „So gib mir, spricht er, diesen Berg, von welchem Gott an jenem Tage gesprochen, denn du hast gehört, daß Anakim daselbst sind und feste große Städte, vielleicht ist Gott mit mir und ich vertreibe sie“ (Kap. 14, 12). Wenn nun schon Josua 15, 14 die Eroberung der Stadt und die Vertreibung der Anakim berichtet wird, so ist dies nur eine vorgreifende historische Notiz bei Gelegenheit der Gränzbestimmungen. Nun erst, bei dem Angriff zum dauernden Besitz des Landes, tritt der Fall ein. Kaleb zwar ist schon alt, aber junge Helden sind mit ihm. Sie schlugen die Anakim.

**Hebron, was vorher Vierstadt (Kirjath Arba) hieß.** Man sieht nicht ein, weßhalb neuere Ausleger[1]) Anstoß an der Vorstellung nehmen, in Hebron eine frühere Tetrapolis zu erkennen. Die

1) Sie wird 4 Mos. 13, 23 „sieben Jahr“ älter, als Zoan in Aegypten genannt (Tanis.). Die Zahl sieben ist auch hier als runde anzusehn. Sie drückt den vollen Verlauf einer langen Zeit aus.

1) Die Ausführung bei Ritter, Erdkunde 16, S. 211 ließe manche Correktur zu. Freilich folgt Hieronymus jüdischen Traditionen (cf. Pirke R. Elieser cap. 20), wenn er die Vierstadt von den Urvätern, die da begraben liegen, benannt glaubt. Nichts desto minder ersieht man daraus, daß die Juden von jeher Kirjath Arba als Tetrapolis gedeutet haben. Es gibt auch 4 Mos. 13, 23 durchaus keine Gelegenheit, die Wahrheit der Aussage, daß Kirjath Arba der frühere Name von Hebron war, zu bezweifeln. Ritter scheint namentlich Robinson gefolgt zu sein (Palästina 2, S. 729).

Notiz Jos. 14, 15: „und der Name Hebron's war vorher Kirjath Arba. „האדם הגדול בענקים" kann es nicht sein, die dazu Grund gibt, denn אדם ist hier Collectivbegriff wie gens, und Jos. 15, 13 macht dies gewiß, wenn es heißt „Kirjath Arba, der Vater Anak's (אבי הענק), das ist Hebron". In der Tetrapolis war der uralte Sitz starker Stämme, welche in der Tradition des Volkes riesenhaft erschienen. Solcher Tetrapolen gab es mehrfach. Die Inder kannten ein Kâturgrâma, ein Vierdorf (Lassen, Ind. Alterth. I, S. 72). In Phrygien bildete Cibyra mit drei andern Orten eine Tetrapolis (Strabo, lib. 13, 1. 17). Ich bin geneigt, in Cibyra die Bedeutung wieder zu finden, die auch das arabische Cheibar[1]) und Chebron haben, nämlich der Conföderation, der Gemeinschaft. Es ist belehrend, daß mit Abraham Eschkol, Aner und Mamre als Brüder ziehen (1 Mos. 14, 13); von Mamre wird gesagt, „das ist Hebron" (1 Mos. 23, 19). Mit der Oberstadt (Akropolis) auf den Bergen, die das fruchtbare Thal einschließen, in welchem die Unterstädte liegen, stellte sich die Vierstadt dar. Noch heute ist die Stadt im Thale in drei Viertel getheilt[2]). Es werden auch drei Söhne Anak's aufgezählt, offenbar drei Stämme, vielleicht nach alten Heroen benannt[3]), die mit der Bergstadt in eine zusammen wuchsen. Noch von David heißt es (2 Sam. 2, 3), er habe sich niedergelassen in den „Städten Hebron's" (בערי חברון). Wahrscheinlich hat der Berg[4]) (ההר, welchen Kaleb beansprucht Jos. 14, 12), als gemeinschaftliche Befestigung Chebron geheißen, welcher Name dann bei Unterdrückung der Stämme auf alle Stadttheile überging. Die Namen der drei Anakimgeschlechter lassen eine sichere Deutung nicht zu. Den Namen אחימן dürfte man am wahrscheinlichsten in Analogie von Achija (Gottesfreund) deuten. מני, מן ist die heidnische Gottheit (Jes. 65, 12), welche auch auf phönizischen Inschriften, in Namen wie עבדמני, Diener des Mini vorkömmt. Der Name ששי erinnert an den ägyptischen König שישק Scheschenk, Sesonchis, welcher Rehabeam mit Krieg überzog (1 Kön. 14, 25). Den Eigennamen ששבצר darf man ebenfalls vergleichen (Esra 1, 8). Der dritte תלמי läßt zweifeln, ob man ihn als Orts- oder als Eigenname näher fassen soll. Einen arabischen Ort als Castell *Θελαμοῦζα* kennt Stephanus von Byzanz. Doch dürften analoge mythische Gedanken sich berühren, wenn die griechische Sage von Salmoneus[1]), dem Vater der Tyro, dem Gemahl der Sidero erzählt. Schon Hesiod (in einem Fragment ed. Göttling. p. 259) nennt ihn einen *ἄδικος καὶ ὑπέρθυμος*. — Josephus (5, 2. 3) sagt, die Anakim wären ein Gigantengeschlecht gewesen, „deren Gebeine noch heut gezeigt werden". Man kann aus Philostratus Heldengeschichten erfahren (ed. Jac. p. 28), wie viel man sich von der Auffindung alter Riesenleiber in Kleinasien und Syrien erzählte. Am Grunde des Orontes fand man einen riesenlangen Körper. Ebenso glaubte man die Leichname des Orest und Ajax gesehen zu haben. Die furchtsamen Kundschafter hatten die Anakim als Nephilim geschildert, wie vorgeschichtliche Nibelungen, woraus Josephus seine Gigantenerzählung bildete.

Josua 15, 14 heißt es: „Und Kaleb vertrieb die drei Söhne Anak", man hat darin einen Widerspruch gefunden, daß hier gelesen wird: „Und sie schlugen". Es ist in der That keiner vorhanden. Die Erzählung ist wirklich genauer, als man gewöhnlich annimmt. Die Notiz Jos. 15, 14 bezieht sich auf Richter 1, 20. Der Stamm Juda hatte jetzt zwar Hebron eingenommen, die Anakim besiegt, allein zum friedlichen Besitz war noch keine Zeit. Gemeinschaftlich mit Simeon zog man weiter, das ganze Gebiet zu gewinnen. Richter 1, 19 ist der ganze Zug vollendet. Jetzt geben sie Kaleb Hebron und er vertreibt, was an Anakim vorhanden ist. Man hat es eben nicht mit drei Personen, sondern drei Stämmen oder Volksgeschlechtern zu thun.

1) Vergl. meine Geschichte der Juden, bei Ersch und Gruber II, 27, S. 166.

2) Robinson, Palästina 2, S. 704.

3) Etwa wie Ramnes, Tities, Luceres dann zu dem einzigen Roma der Ramnes verschmolzen sind.

4) Ritter 16, S. 228 weist eine höhere Lage des alten Hebron nach, was immer nur auf einen Theil der Stadt Bezug haben kann. Die ganze Bedeutung der Stadt erklärt sich durch ihre geschützte Lage in den Bergen, von denen sie sich an den Abhängen in das Thal zog. Nur darum konnte sie David's Reichsmittelpunkt werden. Vergl. Jos. 11, 21 (מן ההר).

1) cf. Heyne zum Apollodor. 1, 9. p. 59. Den Namen Ptolemäus geben die spätern Juden durch תלמי wieder. Ewald 1, 309. 11.

V. 11—15.

11 Und er zog [Juda] von da gegen die Einwohner von Debir, und der Name Debir's
12 war vorher Kirjath Sefer. *Und Kaleb sprach: Ist Einer, der Kirjath Sefer schlägt
13 und es erstürmt, so gebe ich ihm Aksa, meine Tochter, zur Frau. *Und Othniel, Sohn
Kenas, ein jüngerer Bruder Kaleb's, eroberte es, und er gab ihm Aksa, seine Tochter,
14 zur Frau. *Es war bei ihrem Einzuge, da überredete sie ihn, von ihrem Vater das
Feld zu erbitten — und sie senkte sich vom Esel herab — da sprach Kaleb zu ihr: Was
15 ist dir? *Und sie sprach zu ihm: Gib mir einen Segen; denn in dürres Land hast du
mich ausgegeben, so gib mir auch Wasserquellen. Und es gab ihr Kaleb die Ober- und
die Unterquellen.

**Exegetische und theologische Erläuterungen.**

**Und er zog gegen Debir.** Die Lage von Debir, die bisher unbekannt war, ist von Dr. Rosen kürzlich erkannt worden auf der Bergkuppe Dewirban (דורבאן), bei der zwischen Hebron und Dura südwestlich gelegenen Quelle Ain Nunkur (Zeitschr. der Morgenl. Gesellschaft 1857, II, S. 50—64).

**Der Name Debir's war vorher Kirjath Sefer.** Schon in meinen „Ortsnamen" (1, 116 not.) suchte ich zu bestätigen, daß Debir (דביר), Kirjath Sefer und Kirjath Sana (סנה, Jos. 15, 49) sprachlich einen Begriff ausdrücken. Fürst (Lex. 1, 281) macht die gute Bemerkung: „דבר ist phön. = hebr. ספר ein aus Thierfellen bereiteter Stoff, und himjar. ein auf Palmblätter geschriebenes Buch". Aus diesem sei das griechische διφθέρα geworden und das Wort zu Griechen und Persern übergegangen. Es ist kein Grund vorhanden, im Namen eine Stadt der schriftlichen Ueberlieferung, der Bücherrollen zu bezweifeln. Es war Kirjath Sefer[1]) ein palästinisches Hermopolis, Stadt des Thoth, wo der Sitz der Grammata (cf. Plut. de Isid. ed. Parthey p. 4; Sept. geben *πόλις τῶν γραμμάτων*) gewesen ist. Solche Aufbewahrungsorte, wo die heiligen Schriften *ἐν κίστῃ* liegen, (Plut. l. l.) in einem Schrein, gehörten zum Cultus der Aegypter, Phönizier, Babylonier. Ihm stellte sich der Ort gegenüber, der die heilige Lade des göttlichen Gesetzes Israels verbarg. Es war darum von besonderem Werthe, sie erobert zu haben, wie sie von ihren Einwohnern tapfer vertheidigt ward. Die verschiedenen Namen sind ein Zeugniß der besonderen Dialekte der Völker, die Debir besessen haben.

**Und Kaleb sprach: Ist Einer, der Kirjath Sefer schlägt.** Kaleb ist der Fürst des Stammes Juda. Hebron ist ihm zum Erbgut zugefallen, aber sein Interesse ist darauf nicht beschränkt. „Kaleb sprach". Sein persönlicher Eifer wird um so mehr hervorgehoben, weil es der allgemeinen Sache, der Ehre des ganzen Stammes galt. Bei der Eroberung von Hebron heißt es: „und sie schlugen". Bei dem nächsten Kampf um Debir „spricht Kaleb". Wie der ganze Stamm eintrat für das, was ihm persönlich zufiel — so widmet er für den Ruhm des Stammes das, was ihm allein ganz eigen war. Er setzt das Liebste, das er hat, als Preis aus für den, der die starke Bergfeste und Sitz des Götzendienstes erstürmt. Es ist seine einzige Tochter (cf. 1 Chron. 2, 49) Aksa, in spätern Jahren ihm geboren. Besseres kann er nicht geben. Mehr kann er nicht seinen Eifer für die Sache Israels beweisen. Durch Verdienste sich die Töchter des Hauses zu erwerben, ist eine Aufgabe, die jungen, thätigen Männern zu aller Zeit vorlag. David erwarb nur durch kriegerische That die ihn liebende Michal. Der messenische Held Aristomenes theilt einen ähnlichen Lohn aus. Als ihn ein Landmädchen aus Lebensgefahr mit heroischer Kühnheit rettet, gab er ihr seinen Sohn zum Ehegemahl (Paus. 4, 19). Die Eroberung von Debir ist darum besonders erwähnt zur Verherrlichung Kalebs und seiner Liebe für Israel. Das Ereigniß war ein ruhmvoller Moment in der Hausgeschichte des Helden.

**Und Othniel, Sohn Kenas, ein jüngerer Bruder Kalebs, eroberte es.** Israel zerfiel in Stämme diese in Geschlechter, diese in Familien und diese in Hausherren. Deutlich kann man dies in der Geschichte Achans (Jos. 7, 14) erkennen. Achan war aus dem Stamme Juda, dem Geschlecht Serach, der Familie Sabdi und Sohn des Karmi. — So war Kaleb Sohn des Jefuneh, aus der Familie Kenas, daher er schon 4 Mos. 32, 12 Kenisi heißt. Ein eigenthümlicher Irrthum herrscht bei Bertheau S. 21. 22, indem er das Geschlecht des Kenisi im Stamme Juda mit dem (1 Mos. 15, 19) Israel feindlichen Volke gleichen Namens verwechselt. Freilich sind ihm darin schon Lengerke (Kenaan S. 204) u. A. vorausgegangen und auch Ritter (Erdkunde 15, S. 238) hat sich dadurch verleiten lassen. Es würde schon ausgereicht haben, die ganze Bedeutung Kalebs für das Volk Gottes in Betracht zu ziehen, um zu vermuthen, daß er mit einem Volke, das vor Israel ausgetrieben werden soll, keine Beziehung haben könne. Man hätte dabei blos die bis in späte Zeiten isolirte Stellung der Keni beobachten sollen, wo bei ihrem friedlichen Israel ganz ergebenen Lebenswandel, immer noch die geschichtliche Herleitung vom Schwäher Mose's nicht vergessen wird. In keinem Falle wäre die Angabe, wie der berühmte Held in den Stamm Juda gekommen, verschwiegen geblieben. Aber es fehlte zu solcherlei Annahmen überhaupt aller Grund. Die Gleichheit des Namens kann um so weniger Veranlassung sein, als Heiden und Israeliten noch mehrfach dieselben Namen tragen und ebenso Geschlechter in den verschiedenen Stämmen gleich benannt waren. Ein Edomit heißt Kenas, wie der Ahnherr Kalebs, Schaul (Saul), wie der König Israels, Ela, wie ein Mann Benjamin's (1 Kön. 4, 18). Es gibt einen nicht israelitischen Stamm חורי, und Niemand wird die Israeliten mit Namen חור dazu rechnen. Josia hieß der König von Lachis, den Josua schlug, ganz ebenso wie ein Sohn Davids — Chezron und Karmi, beides Geschlechter Reubens, sind auch solche im Stamme Juda. Den Namen Jefuneh trägt auch ein Mann aus dem Stamme Ascher (1 Chron. 7, 38). Hierzu kommt noch, daß die Chronik Kalebs Geschlecht näher ausführt und als Verwandten neben Nachschon hinstellt, von dem David abstammt. Kaleb ist Sohn des Jefuneh aus der Familie Kenas. Othniel ist sein Bruder. Wenn bei diesem nicht gesagt ward „Sohn Jefuneh", so erklärt sich dies, daß er durch den berühmteren Bruder näher bezeichnet ward. Wenn aber dazu gesetzt wird Sohn Kenas, so darum, daß man erkenne, er sei der rechte Bruder des Sohnes Jefunehs von demselben Stamme gewesen, nicht etwa der Sohn der Mutter Kalebs von einem andern Geschlecht. Er ist um so viel jünger als Kaleb, daß man diesen als den zweiten Vater, der ihn bei sich gehabt, schon von Jugend auf ansehen mag. Warum hier bei so persönlichen Berichten nur an genealogische, nicht an physische Verwandtschaft ge-

1) Die Stadt ist wieder besprochen worden, da der erste aller liturgischen Dichter der neueren Juden, Kalir, ein Kirjath Sefer als sein Vaterland bezeichnet. Aber er nennt nicht dieses, sondern wortspielend übersetzt er *Καλλιῤῥόη* in Palästina mit Kirjath Schefer, nämlich Schönstadt. Diese Meinung, wie ich sie 1846 (Frankel's Zeitschr.) ausgesprochen, möchte noch immer festzuhalten sein.

bacht werden soll, wie Bertheau meint, ist nicht abzusehn. Es würde dies gerade hier nicht blos die geschichtliche Wahrheit, sondern auch den ästhetischen Charakter des Berichtes zerstören.

**Es war bei ihrem Einzuge.** Othniel hatte die Veste erobert, der Sieg war sein, Kaleb gab ihm seine Tochter. Der Erzähler fügt sogleich einen Charakterzug hinzu, der sich bei dem friedlichen Einzuge der jungen Frau in das Haus ihres Gemahls bemerkbar machte. Kaleb, das Haupt des Stammes, war reich, ihm, aber auch nur ihm, waren die köstlichen Gefilde und Höfe um Hebron gegeben. Blos Kaleb, der Sohn des Jefuneh (Jos. 21, 12), nicht das ganze Geschlecht, hatte sie empfangen. Othniel war arm. Als solcher armer, jüngerer Sohn hat er Heldenthaten verrichtet. Nicht er, um so mehr aber die junge Frau, die an Reichthum gewöhnte Aksa denkt auch an Hab und Gut. So ist der Lauf der Welt. Sie sind auf ihrem Zuge nach Hebron; durch die fruchtbaren, quellenreichen Fluren geht ihr Weg; es war eine schöne Siegesreise, darüber sich der alte Vater freut. Da stachelt (ותסיתהו von סית) Aksa ihren Gatten, die Gelegenheit wahrzunehmen, das schöne Feld, durch welches sie kommen, von ihrem Vater zu erbitten. Er thut es nicht. Es ist nicht seiner würdig. Sie aber, klug wie die Frauen sind, die gute Stunde nicht zu verlieren, geht selbst daran, um auf witzige Weise den Vater aufmerksam zu machen, daß sie nicht blos Ruhm, auch Eigenthum verlange. Sie gleitet vom Esel — plötzlich, als ob sie fiele — (ותצנח), daß der Vater frägt: Was ist dir? Und sie antwortet im Doppelsinn. Du gabst mich in das dürre Land; gib mir auch Quellen. O gib mir Segen. ארץ הנגב ist wasserloses Land. Kein größerer Segen dort, als Quellen. Sie machen die dürre Flur blühend und einträglich (vgl. Ps. 126, 4). Wie nun Quellen ein Zeichen des Segens und Reichthums sind (cf. 1 Mos. 26, 29), so Negeb ein Bild des Mangels und des Bedürfnisses. Du gabst mich, sagt Aksa beziehungsvoll, in ein wasserloses Land — einem armen Manne — gib mir auch Quellen, die das Land — den Mann — reich machen. Kaleb verstand und gab, wohl noch mehr um der klugen Weise willen, in der sie forderte. Er schenkte ihr die obere und untere Quelle. גלת für Quellen kommt nur an dieser Stelle vor. Es ist offenbar nicht von גלל in der Bedeutung sich wälzen, kreisen abzuleiten, woher der runden Form wegen גלה, der Krug, sondern hängt mit alten Stämmen zusammen, in denen, wie in Sanskr. gala, Wasser das Quellen und Aufwallen ausgedrückt ist (cf. Dieffenbach, Wörterb. der goth. Sprache 1, S. 183). Welches die Quellen waren, welche Othniel erhielt, ist schwer zu sagen. Ob es die gewesen, denen Robinson auf dem Wege nach Hebron im Zwischenraum von noch nicht einer Stunde begegnete! (Palästina 1, S. 353). Clericus wundert sich, weßhalb diese Familiengeschichte hier erzählt wird. Allerdings gewiß nicht, ohne aus dem Eifer Kalebs, der Uneigennützigkeit Othniels, der Klugheit Aksa's eine Lehre zu machen. Die jüdische[1]) Auslegung, die Raschi wiedergibt, faßt im Grunde den Sinn ganz richtig, wenn sie sagt, Othniel sei arm gewesen an Allem, außer am Gesetz, d. h. an frommem und tüchtigem Sinn. Wie Othniel und Aksa stellt sich noch manches Paar in der Geschichte und Sage dar. Worauf aber besonders zu achten ist — das bleibt die Festigkeit des Othniel, welcher der Verlockung seiner Gattin nicht folgt, Dinge zu fordern, die der Frau besser anstehen. Nicht viele Männer haben so den ehrgeizigen und güterlustigen Plänen ihrer Frauen widerstanden.

1) Man deutete schon in früher Zeit die Stelle 1 Chron. 4, 10 auf Othniel, wo Jabez spricht: „Wenn du mich doch segnetest und mein Gebiet mehrtest und deine Hand mit mir wäre" vgl. Temura S. 16 a. Hieronymus kannte die Meinung der Juden, nach welcher Jabez (cf. 1 Chron. 2, 55) ein Gesetzlehrer gewesen sei, der die Söhne des Keni lehrte. cf. Quaest. Hebr. in lib. 1. Paral. ed. Migne III, p. 1370.

## V. 16.

16 **Und die Söhne des Keni, des Schwähers Mose, zogen von der Palmenstadt herauf mit den Söhnen Juda nach der Wüste Juda, die im Süden von Arad liegt; er ging hin und wohnte unter dem Volke.**

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und die Söhne des Keni, des Schwähers Mose.** Keni ist der Name eines heidnischen Stammes, welcher 1 Mos. 15, 19 unter die dem Volke Israel feindlichen Völker aufgezählt wird. Im Gesichte Bileams wird es mit Amalek zusammen genannt (4 Mos. 24, 21). Dort wird von ihm gesagt: „In Felsen hast du dein Nest gestellt" (קנך von קן das Nest). In der That „fest ist ihr Wohnsitz". Wüstenstämme, Troglodyten waren die Keni, die in den überall in Palästina, namentlich in den südlichen Gegenden häufigen Felsgrotten ihr Zelt hatten. Barth sah 1847 am unteren Jordan „an der linken Felswand hoch oben am Steilabhang Höhlen, bewohnt von Menschen und Ziegen, unbegreiflich, wie sie dorthin gelangen" (Ritter 15, S. 465). Am Todten Meer entdeckte Lynch Grotten in Felsen, zu denen der Eingang trotz aller Kletterkünste nicht entdeckt ward. Auch ihr Name ist sicherlich von קן entlehnt, was wie ein Nest, so einen hoch gelegenen Felsenversteck bedeutet. Auch die Troglodyten sind von τρώγλη, der Grotte, benannt und Vögel und Menschen theilen sich in den Namen. Wie Jeremias 49, 16 ausruft: „ob du dem Adler gleich dein Nest hoch bautest", (כנשר קנך), so nennt Aeschylos in den Choephoren V. 249 das Nest der Adlerbrut *σκήνημα*.

Erst aus unserer Stelle und Kap. 4, 11 erfahren wir, daß zu einem der Geschlechter unter den Keni,

Jithro, der Schwäher Mosis[1]), gehört hat. Damals, als Mose ein Flüchtling in der Wüste war, fand er in der Verborgenheit Jithro's sein Asyl und eine Gattin. Von der Zeit an war dies Geschlecht mit ganz Israel verbunden, ohne seine Selbständigkeit und Absonderung zu verlieren. Aber vom ganzen Volke der Keni, als welches sich mit Israel verbunden hätte, ist gar keine Rede. Wie hätte es sonst als feindlich im prophetischen Blicke 1 Mos. 15 und in Bileams Gesicht mit Amalek genannt werden können. Es wird ja auch deutlich gesagt, daß die Söhne Keni nicht als solche, sondern als Abkömmlinge Jithro's, des Schwähers Mose's an Israel hingen[2]). In der ganzen Geschichte der Besitznahme Kenaans durch Israel soll überall nachgewiesen werden, daß, was versprochen ward, Erfüllung fand und daß, wer einst Liebe bewies, den ihm versprochenen Lohn nicht verlor. Kalebs Festigkeit fand ihren lang versprochenen Theil in Hebron. Auch den Söhnen des Keni war eine Vergeltung zugesagt. Als Israel auf dem Zuge in der Wüste war (4 Mos. 10, 29), wollte Chobab (über den Namen siehe unten zu Kap. 4, 11), nun nach seinem alten Lager ziehen, da sprach Mose: „Verlaß uns nicht, du kennst unsere Lagerplätze in der Wüste und warst uns statt der Augen. So du mit uns gehst, alles Gute, mit welchem uns Gott beschenkt, theilen wir mit Dir." Diese Erfüllung tritt jetzt ein. Mit dem Stamme Juda ziehen sie in sein Erbtheil, als in ein Gebiet, darin von je die Keni heimisch waren. Sie nehmen Theil am Gute, das Gott Israel zugetheilt.

**Sie zogen von der Palmenstadt.** Ein anderer Ort als das Gefild von Jericho ist nie in der Schrift mit Palmenstadt עיר תמרים benannt worden. War auch die Stadt zerstört, die Palmen-

1) Es ist schon älteren Gelehrten (Clericus, Lightfoot opp. 2, S. 581) aufgefallen, daß der Targum regelmäßig für Keni setzt שלמאה. Auch an unserer Stelle stehen „die Söhne Salmaa". Die Erklärung davon ist auch jüdischen Autoren dunkel geblieben. Da sie ein Bild jüdisch traditioneller Exegese gibt, wie sie hier schon im Targum herrscht, so will ich die Erläuterung davon hierher setzen. Der Keni an unsrer Stelle ist als identisch genommen mit den Kinim 1 Chron. 2, 55, welche „die Geschlechter der Soferim" genannt werden. Wie sind sie aber dazu gekommen, das Amt dieser in späterer Zeit hochgeehrten und schriftgelehrten Männer inne zu haben! (cf. Sanhedrin p. 104a u. 106a.) Der Schwiegervater des Mose ist der Keni, welcher (die Sage läßt ihn aus dem bösen Rath des Pharao entfliehen, Sota 11a.) diesem, als er in der Wüste irrte, (2 Mos. 20, 21) Brod (Lechem) und durch seine Tochter auch ein Haus (Beth) gab. In demselben Kapitel der Chronik V. 51 u. 54 wird aber ein **Salmaa** genannt, welcher der Vater von Bethlechem heißt. Der Vater dieses Brodhauses wird mit Jithro identifizirt. Folglich sind die Söhne des Keni, Söhne des Salmaa, und schon der Name drückt dann aus, warum diese zu der ihnen zugewiesenen Ehre gekommen sind, wie denn der Targum zur Chronik (ed. Wilna 1836, p. 3 A.) sagt: „Es waren die Söhne der Zippora, welche (als Soferim) den Ruhm hatten, mit den Geschlechtern der Leviten von Mose, dem Lehrer Israels, abzustammen."

2) Damit fallen alle die Streitfragen, welche nach ältern Auslegern bei Bertheau S. 24 u. 25 behandelt sind.

stätte war noch vorhanden. Wie konnte man glauben[1]), nach 5 Mos. 34, 3 und Richter 3, 13, daß hier plötzlich ohne weitere Bemerkung von einer andern Palmenstadt die Rede sei! Die Angabe zeigt auch nur, statt Schwierigkeiten zu gewähren, von der Genauigkeit des Erzählers. In Gilgal war Juda's Lager, von dem es durch Besek gegen den Feind und von da nach Hebron zog. Gilgal lag in der Nähe von Jericho. Als der Stamm nun aufbrach, wollte der Keni nicht zurückbleiben. Er war immer offenbar im ersten Zuge als Wegweiser beim Stamme Juda gewesen. Jetzt wollte er auch seine Erfüllung mit ihm genießen und die Palmen des zerstörten Jericho fesselten ihn nicht. Es kann also der Ort, an dem sie sich befanden, keine andere Palmenstätte sein. Denn von dort brach Juda auf. Ja es beweist die Angabe, daß sie von Jericho kamen, die Richtigkeit der obigen Ausführung, daß von Gilgal Juda in seinen Landestheil gezogen.

**In die Wüste Juda's, die im Süden Arads ist.** Warum wird der Zug des Keni aber hier erzählt? Es ist die Eigenthümlichkeit der Erzähler, solche Episoden wie die von Othniel und Aksa gern da einzuflechten, wo die Beschreibung den Ort oder die Person berührt, an welche sich jene anknüpfen. Darum sind im Buche Josua Kap. 15 schon Ereignisse mitgetheilt, welche später erst geschahen, an die sich aber der Verfasser bei Erwähnung der Landestheilung erinnerte. Die Geschichte der Eroberung des Gebietes durch den Stamm Juda ist sehr kurz. Erst nahm man das Gebirge von Hebron und den nordöstlichen Theil des Landes ein. Dann, so war der Plan V. 9 angegeben, ging es nach dem Süden (הנגב). Näheres wird davon nicht mitgetheilt, aber als sie dort das Land gewannen, kamen sie nach Arad, was dem Keni als Aufenthalt gefiel, mit Juda hier zu wohnen. Dort herrschte einst ein König, der Israel auf seinem Zuge feindlich entgegentrat (4 Mos. 21, 1) und von Mose geschlagen ward. Ein König von Arad war auch von Josua besiegt (Jos. 12, 14). Nach der Besitznahme durch den Stamm Juda wohnte der Keni daselbst. Die Lage[2]) des Ortes ist durch Robinson (Paläst. 3, S. 12; vgl. Ritter 14, S. 121) genau festgestellt. Eusebius und Hieronymus hatten ihn zwanzig röm. Mill. von Hebron, ungefähr acht Kameelstunden angesetzt. Dies stimmt gut mit der Lage des heutigen Tell Arad, „eines unfruchtbar aussehenden Berges, der sich über die Gegend erhebt". Noch dürfte sogar an dieser fragmentarischen Notiz der Grund erkannt sein, was den Keni hier besonders anzog. Liebten diese Stämme, Troglodyten zu sein, die Araber erzählten noch von der „großen Höhle", die sich

1) Zu diesen Irrthümern hat Clericus nachfolgende Ausleger verleitet, wie Bertheau S. 25. Doch ist Rosenmüller S. 24 schon davon zurückgekommen, eine vielfach citirte Stelle des Diodor (3, S. 41), die ganz unpassend ist, zur Erklärung einer andern Palmenstadt zu benutzen.

2) Der Verfasser der שבילי ירושלים, Isak Chelo (im 14. Jahrh.) fand Arad wenig bewohnt von armen Arabern und Juden, die von ihren Heerden leben. Der Rabbine hütet die Schafe und seine Schüler empfangen dabei den Unterricht. Vgl. Carmoly Itineraires de la terre sainte (Bruxelles 1847) p. 244. 245.

dort befand. Sie haben diese Stätten noch zu Davids Zeit inne, denn aus der Nachbarschaft der angegebenen Orte, namentlich Chormah, erkennt man, daß sie es waren, denen er als Freunden Geschenke macht (1 Sam. 30, 29)[1]). Freilich als der wilde Kampf zwischen Saul und Amalek hier tobte, veranlaßte sie Saul, hinweg zu ziehen, um nicht den Freund mit dem Feind zu treffen (1 Sam. 15, 6). Nach dem Siege sind sie zurückgekehrt.

1) Vgl. 1 Sam. 27, 10, wo dieselbe Lage des Keni angegeben ist und wo David dem mißtrauischen Philister sie als den Ort seiner Streifereien angibt, damit er glaube, David beleidige die Freunde Israels zumal.

V. 17—20.

17 Und Juda ging mit Simeon, seinem Bruder, und sie schlugen den Kenaani, der in
18 Zephath wohnt, bannten es und hießen die Stadt Chormah. *Und Juda erstürmte
19 Gaza [Asa] und sein Gebiet, Askelon, Ekron und sein Gebiet. *Und Gott war mit
Juda und er gewann das Gebirge, denn nicht zu vertreiben waren die Bewohner der
20 Niederung, da sie eiserne Wagen hatten. *Und man gab Kaleb Hebron, wie Mose
gesagt hatte, und er vertrieb daraus die drei Söhne Anak.

## Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Juda ging mit Simeon, seinem Bruder.** Der Gang der Eroberung, den die Stämme nehmen, wird regelmäßig verfolgt, aber nur von bestimmten Stationen, an die sich eine bemerkenswerthe Thatsache knüpfte, erzählt. Als der Stamm nach dem Süden und in Arad war, fügte man die Erzählung ein, daß sich hier der Keni niedergelassen hatte. Nach der Gewinnung des Südens (הנגב) wandte man sich gegen die Niederung, (V. 9). Um dahin zu kommen, müssen sie erst das Gebiet von Simeon durchschneiden. Folglich geht Juda jetzt mit Simeon, um ihm sein Gebiet zu gewinnen. Auch aus diesem Kampfe war es wichtig eine That zu berichten.

**Sie schlugen die Einwohner von Zephath und nannten es Chormah.** Die Nachricht von der bloßen Bannung einer sonst unbekannten Stadt kann an sich nicht die Bedeutung haben, um allein aus dem Feldzuge in das Gebiet Simeon's berichtet zu werden. Es muß dies in der Beziehung auf ein Ereigniß älterer Geschichten Israels geschehen sein[1]). Die Stämme waren eben in Arad gewesen, wo der Keni sich niederließ. Der König von Arad war es, welcher das Volk auf seinem Zuge plötzlich überfiel, wie 4 Mos. 21, 2 erzählt wird. Es geschah dies in bedenklicher Lage des israelitischen Heeres, die freilich durch die Bannung, welche nach dem Siege über die Städte des Königs erging, nicht eigentlich verbessert ward. Nicht Arad, denn dieses hat seinen Namen behalten, sondern einer von den Orten, die gebannt wurden, wird erzählt, sei Chormah genannt worden[2]). Israel hatte ein Gelübde gethan, den Bann über diese Städte zu erhalten. Die nahe Verbindung von Chormah und Arad wird nun durch Jos. 12, 14 bestätigt, wo ein König von Arad und einer von Chormah neben einander genannt werden. Ebenso werden da, wo David Beute austheilt, die Einwohner von Chormah und der Keni in Arad nebeneinander erwähnt (1 Sam. 30, 29). Wie aus Jos. 12, 14, wo ein König von Chormah vorkommt, deutlich wird, war also, da Mose diese Gebiete nicht zu besetzen im Stande war, die gebannte Stadt von neuem bevölkert und besetzt worden. Somit war es die Aufgabe des Stammes Simeon, mit Hülfe von Juda das Gelübde Israels wieder herzustellen und Zephath, was der Name für die heidnischen Bewohner war, in das gebannte Chormah von neuem zu verwandeln. Daß die Stämme auch hierin dem Gebote Mose's nachkamen, und erfüllten, was damals verheißen war — dem Einen Lohn, wie dem Keni — dem Andern Bannung, wie an Zephath, das ist der Grund der Erwähnung an dieser Stelle. Robinson glaubte mit Bestimmtheit annehmen zu können, daß Zephath in der Ortslage eines Passes es-Sufáh, tief im Süden wiedergefunden sei (Palästina 3, S. 150). Etwas sehr entfernt kommt mir die Lage auf seiner Karte von Tell Arad vor und der Name es-Sufáh, arabisch Felsen, scheint wegen seiner allgemeinen Bezeichnung nicht durchaus bestimmend sein zu können[1]). Ein anderes Zephath (צפתה) erscheint auch in der That bei Maresa (2 Chron. 4, 10), nicht weit von Eleutheropolis, und Robinson (2, 625) macht es wahrscheinlich, daß mit dem Thal von Zephath, in dem König Assa kämpfte, das zum Tell es-Sâfieh von Beit Jibrin herabkommende gemeint sei (Palästina 2, S. 625). Man kannte dort noch im Mittelalter ein Castell alba specula, Wartburg, was mit

1) Vgl. Rosenmüller S. 25 und Hengstenberg (Authenthie des Pentateuchs 2, S. 222 und 223.

2) Es war nur von einem Könige von Arad die Rede; auch steht nicht, daß Arad Chormah genannt sei. Den Namen des einen Ortes, heißt es, „nannten sie Chormah“, während sie „ihre Städte bannten“. Da nun hierauf Chormah und Arad unterschieden werden, so ist klar, daß dieser eine Ort von den gebannten Städten, welcher Chormah hieß, Zephath gewesen sei.

1) Rowland (Ritter 14, S. 1084. 1085) hat S. W. von Khalasa 2½ Stunde (bei Robinson Elusa), Ruinen gefunden, die bei den Arabern Sepâta heißen und ebenfalls für Zephath gehalten werden. Ihre Lage ist weit verschieden von Tell es-Sufáh. Auch sie scheinen mir von Arad zu weit entfernt. Daß der biblische Name von Zephath erhalten ist, sieht sich gar nicht wahrscheinlich an, nachdem viele Jahrhunderte von den jüdischen Einwohnern gewiß nicht dieser, sondern Horma gebraucht sein wird. Im Gebirge Efraim kam Eli Smith in ein Dorf Um Sufah. „Es erinnerte ihn an die Localität von Hormah an der Südgränze Palästina's, welche beide Benennungen im Arabischen solche platte Felsenstrecken bezeichnen“ (Ritter 16, 561).

der Bedeutung von Zephath allerdings übereinstimmt.

**Und Juda erstürmte Gaza, Askelon und Ekron.** Dem Stamme Juda war sein Gebiet bis an das Meer vorgezeichnet, auch die philistäische Küste mit ihren fünf Städten gehörte dazu. Nach der Gewinnung des Simeonischen Gebietsantheils ging der Weg die Höhen hinab in das Niederland (Schefela, V. 9), wahrscheinlich über Bersaba an das Meer. Sie erstürmen im Siegeslauf Gaza, Askelon, Ekron, von Süden nach Norden vordringend. Wenn Asdod hier nicht genannt ist, so liegt doch nah, da es (Jos. 15) gleichfalls zugewiesen ist und auf dem Wege von Askelon nach Ekron gefunden wird, daß es vor Ekron gleichfalls erobert sein wird. Denselben Schluß macht Josephus, wenn er auch Asdod in seinem Berichte erwähnt. Es steht auch da וילכד, „es erstürmte". Es ist ihnen nicht möglich gewesen, jene Gebiete schon so zu behaupten, daß sie die Einwohner ausgetrieben hätten. Der Stamm Juda, der, wie es scheint, nun den Krieg allein fortsetzte, begegnete an der Küste kultivirten Städten, die mit allen Künsten der Kriegskunst ausgerüstet waren. Zu langwierigen Kriegen war Israel in der Zeit nicht angethan. Im stürmischen Kriegslauf, durch göttliche Begeisterung, vermochte es zu siegen. Auf den Bergen, wo der persönliche Muth, die natürliche Kraft allein galt, waren sie die völligen Sieger, und diese behaupteten sie. Nur wo in der Ebene die Einwohner der Küstenstädte ihnen den mörderischen Widerstand eiserner Wagen entgegenstellten, gaben sie die Pflicht auf, des Landes völlig Herr zu werden[1].

**Denn die Bewohner der Niederung waren nicht auszutreiben, denn sie hatten eiserne Wagen[2].** Die edle Einfachheit der Erzählung kann sich nicht klarer darstellen. „Gott war mit Juda und es gewann den Berg", כי לא להוריש, „aber nicht auszutreiben". Absichtlich steht nicht ויכלו und „sie konnten nicht". Sie hätten schon gekonnt, wenn Gott mit ihnen war, aber bis zum Kampf mit eisernen Wagen fehlte er ihnen. So werden auch die Stämme Josef von der Niederung abgehalten, weil die Bewohner „eiserne Wagen haben" (Jos. 17, 16), aber Josua spricht: du wirst (oder kannst) schon den Kenaani austreiben, welcher eiserne Wagen hat, obschon er stark ist" (V. 18). — Eiserne Wagen רכב ברזל kennt außer dieser Notiz in Josua das Buch der Richter allein. Der Sieg Deborahs und Baraks über Jabin, König von Kenaan, war ja nur darum so herrlich, weil Sisra Feldherr über 900 eiserne Wagen war. Bertheau weist die ältern Annahmen ab, die hier currus falcati, Sichelwagen erkannten, weil sie den Aegyptern unbekannt gewesen wären. Aber in der That wird von den ägyptischen Streitwagen nicht gesagt, daß sie eisern gewesen seien, als sie Pharao gegen Israel herausführte. Wagen von Eisen zu nennen, ohne daß sie von Eisen waren, ginge nicht an, wenn nicht darin, was an ihnen von Eisen war, ihre schreckliche Kraft angedeutet wäre. Man hat zwar aus der Cyropädie des Xenophon (6, 1. 27) schließen wollen, daß Cyrus erst der Erfinder der Sichelwagen gewesen sei, welche vorher „in Medien, Syrien, Arabien und ganz Asien" nicht gebräuchlich gewesen seien. Aber wenn auch dieser Cyrus wirklich streng historisch zu nennen wäre, so deutet doch die ganze Notiz nur die Verbesserung[1]) einer ähnlichen Waffengattung an. Sie beweist durchaus nicht, daß es zuvor keine Sichelwagen gegeben habe. Die Hauptverbesserung, welche Cyrus beim Xenophon vornahm, bestand darin, daß er die Wagenburg, wie sie etwa die indische Schlachtordnung darstellte (akschauhini[2]), das Bild unsers Schachspiels) in eine angreifende Waffe verwandelte. Dazu mußte er die Gestalt der Wagen verwandeln, und fügte er die Sicheln an die Achsen an. Aber die eisernen Wagen, von denen unsere Stelle redet, müssen eben angreifende gewesen sein, weil sonst der Zweck des Eisens unbegreiflich ist. Daß Cyrus der Erste gewesen sei, welcher Sicheln an die Wagen gefügt hat, sagt Xenophon nicht, obschon es — wenn es seine Meinung war, nicht unterlassen worden wäre. Es ist auch nicht wahrscheinlich. Er spricht davon, daß die (afrikanischen) Cyrenäer „noch jetzt" die Art Wagen hätten, welche Cyrus erfand. Von afrikanischen Völkern, den Nigreten, Pharusiern und Aethiopen erzählt noch Strabo[3]), daß sie sich der Sichelwagen bedienen. Es war ein Kampf gegen die Assyrer, welche Xenophon von den Syrern unterscheidet, um derentwillen Cyrus jene Wagenveränderung unternahm. Aus einem Berichte des Ktesias[4]) erfahren wir, daß schon in den Heeren der Assyrer Sichelwagen gewesen seien. Aus demselben Grunde hatte Cyrus seine Wagenkämpfer bepanzert. Denn diese erscheinen allerdings auch auf assyrischen Denkmälern[5]). Der Name eiserner Wagen erklärt sich, wenn auch Xenophon von eisernen Sicheln (*δρέπανα σιδηρᾶ*) spricht. Bei Curtius (4, 9. 4) werden Wagen geschildert, welche an der Deichsel eiserne Lanzen trugen, (ex summo temone hastae praefixae ferro eminebant), wozu die Form assyrischer Wagen sehr geeignet scheint. Deren Bilder stellen den Schrecken der einherfahrenden Kriegsgeräthe deutlich genug durch Todte dar, die ihre Räder berühren.

**Und man gab Kaleb.** Diese Notiz ist auch nach der in V. 10 gegebenen durchaus nicht überflüssig. Kaleb konnte nun erst Hebron zu friedlichem Besitz erhalten. Zuerst mußte Juda in seine Gebiete eingezogen sein. Als die Eroberung vollendet war,

---

1) Ein innerer Widerspruch, welchen Vaihinger (Herzog, Realencykl. 11, S. 554) annimmt, ist nirgends vorhanden.

2) Schon das eine Beispiel, daß Sept. hier übersetzen „*ὅτι Ῥηχὰβ διεστείλατο αὐτοῖς*", was auch in die syr. Version einfloß, zeigt, mit welchem Recht man Lesarten derselben gegen den hebräischen Text nicht in Anschlag bringt. Uebrigens fügen einige Codd. hinzu „*καὶ ἅρματα σιδηρᾶ αὐτοῖς*".

1) Vergl. Joh. Gottl. Schneider in seiner Ausgabe (Lips. 1840) p. 368.

2) Bohlen, altes Indien 2, S. 66.

3) Lib. 17, 3. 7. ed. Paris, p. 703. „*χρῶνται δὲ καὶ δρεπανηφόροις ἅρμασι*".

4) Bei Diodor. Bibl. hist. II, 5.

5) Wem die größeren Werke über die assyrischen Entdeckungen nicht zugänglich sind, vermag sich schon aus Layard's populärem Bericht, übers. von Meißner S. 24, zu unterrichten.

und sie war es, nachdem auch das westliche Gebirge gehorchte, zog der Stamm Juda in seine Gränzen — und nun empfing der greise Held das ihm Versprochene. Jetzt erst wird der schöne Akt vorgegangen sein, durch den Othniel Frau und Gut empfing.

V. 21—26.

21 Und den Jebusi, den Einwohner Jerusalems, vertrieben die Söhne Benjamin nicht,
und der Jebusi wohnte unter den Söhnen Benjamin in Jerusalem bis auf diesen Tag.
22 *Und es zog das Haus Josefs — auch sie — nach Bethel, und der Herr war mit
23 ihnen. *Und es ließ das Haus Josef [den Eingang nach] Bethel auskundschaften, und der
24 Name der Stadt war vorher Lus. *Und es sahen die Kundschafter einen Mann, der
aus der Stadt kam, und sprachen zu ihm: Zeige uns doch den Zugang zur Stadt, wir
25 erweisen dir dafür Gutes. *Und er zeigte ihnen den Zugang zur Stadt, und sie schlu-
gen die Stadt mit des Schwertes Schärfe, aber den Mann und sein ganz Geschlecht
26 ließen sie ziehen. *Und der Mann ging in das Land der Chittim und baute dort eine
Stadt und nannte ihren Namen Lus; das ist ihr Name bis auf diesen Tag.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und den Jebusi trieben die Söhne Benjamin nicht aus.** Josua 15, 63, nachdem das Gebiet Juda's ganz beschrieben war, heißt es: „Und den Jebusi, die Einwohner Jerusalems vermochten die Söhne Juda nicht auszutreiben, und es wohnte der Jebusi neben den Söhnen Juda in Jerusalem bis auf diesen Tag.“ Man hat in diesem Verse mit dem Obigen einen Widerspruch gefunden. Statt dessen beweist er nur die Genauigkeit der Angaben. Die Gränze der Stämme Benjamin und Juda ging mitten durch das Gebiet von Jerusalem hindurch, durch das Thal Ben-Hinnom, südlich von der Stadt (Jos. 15, 8). Die Stadt hat schon damals sich zu den Füßen der Burg ausgebehnt. Wenn Josephus[1]) bemerkt, daß der Stamm Juda in der oben besprochenen Stelle V. 8 nur die Unterstadt, nicht die Burg erstürmt habe, so ist das nicht ohne die größte Wahrscheinlichkeit. Es war auch gar nicht seine damalige Aufgabe. Es genügte ihm, den feindlichen König bis in seine Stadt zu verfolgen und diese zu verbrennen. Die Burg lag im Stamme Benjamin. Aber dieser Festung wegen vermochte Juda auch den Jebusi nicht auszutreiben, der neben ihm auf dem Gebiete Jerusalems weiter wohnen blieb. Jedenfalls aber gehörte der Jebusi in Jerusalem noch so weit zum Gebiete Juda's, daß, wenn davon geredet ward, er sei nicht ausgetrieben worden, dies auch da bemerkt werden mußte, wo Juda's Gränzen angegeben waren. Um so mehr war die Nothwendigkeit vorhanden, dies bei Benjamin zu wiederholen, in dessen Gränzen Stadt und Burg des Jebusi lagen. Dieses Stammes eigentliche Aufgabe wäre es gewesen, ihn zu vertreiben. Die Bedeutung dieses Stammes wäre ungemein gestiegen, gelang es ihm, diesen festen Punkt zu besetzen. Seine Wichtigkeit beobachtete David, als er König ward, auf der Stelle. Aber Benjamin begnügte sich damit, daß der durch Juda gedemüthigte Jebusi keinen Widerstand leistete, ließ ihm die Burg und wohnte mit ihm friedlich zusammen. Man hat mit Recht den Unterschied bemerkt, daß bei Juda (Jos. 15, 63) steht „לא יכלו“, „sie konnten nicht austreiben“, weil der Jebusi seinen Mittelpunkt in einem fremden Stamme hatte. Bei Benjamin fehlt dies, weil ihnen Lust und Kraft zu dem ihm obliegenden und gebotenen Kampfe fehlte, vergl. unten zu Kap. 19, 12.

**Und das Haus Josefs zog herauf — auch sie, nach Bethel.** Im Gegensatz zu Benjamin wird diese That des Hauses Josef erzählt. Der Stamm Benjamin lag zwischen Juda und Efraim (Jos. 18, 11), und Bethel bildete dort das Gegenstück zu Jerusalem, historisch berühmt durch seinen Segen und unter Jerobeam durch seinen falschen Dienst, geographisch durch seine Lage und seine Festigkeit wichtig. Es wird überall ebenso von Bethel gesagt, „das war vormals Lus“, wie Jebusi und Jerusalem identifizirt werden — und wie Jebusi im besondern Sinne die Burg, Jerusalem die Stadt angedeutet hat, obschon letzteres auch beides einschloß, so muß ein ähnlich Verhältniß zwischen Bethel und Lus angenommen werden. Sonst könnte nicht die Gränze Benjamins (Kap. 18, 13) „südlich von Lus sich hinziehn“ und doch Bethel zu den Städten von Benjamin gerechnet werden (Jos. 18, 22). Auch erklärt sich daraus die eigenthümliche Wortstellung Kap. 18, 13, und es ging die Gränze nach Lus (hier hätte nun folgen sollen, „das ist Bethel, statt dessen folgt:) an die südliche Seite von Lus, das ist Bethel.“ Ebenso deutet sich daraus Jos. 16, 2 „und die Gränze von Bethel nach Lus“, d. i. zwischen Bethel und Lus. Letzteres war offenbar eine hoch und fest gelegene Festung, deren Stadt sich längs des Berges herunter zog. Nur an diesen Abhängen oder im Thale kann Jakob seinen Altar errichtet haben. Beides, Burg und Stadt, trugen einen Namen und mögen doch unterschieden sein. Es gehörte so ähnlich zu beiden Stämmen, wie Jerusalem. Da, wo von den Kämpfen der einzelnen Stämme in ihren Gebieten die Rede ist, würde nicht erzählt worden sein, daß Josef die Festung Lus nahm, hätte sie nicht zu seinen Stämmen gehört. Mit der Eroberung von Lus hatte er nun auch Bethel inne, da beide den Namen trugen, wie David Jerusalem erst besaß, als er die Burg genommen hatte. Im Gegensatz zu Benjamin wird diese That erzählt. Benjamin that nichts, die Feste Zion einzunehmen. Josef zog nach Lus hinauf und Gott war mit ihm. Unmöglich konnte

1) Arch. lib. 5, 2. 2, „χαλεπὴ δ᾽ ἦν ἡ καθύπερθεν αὐτοῖς αἱρεθῆναι“ etc.

dies gesagt werden, wenn etwa der Stamm Josef die Stadt, welche Benjamin zugesagt war, wie man mehrfach angenommen hat, sich eigenwillig[1]) angeeignet hätte. Eine andere Ansicht haben alte jüdische Ausleger nicht, wenn sie ein Bethel im Thal und eins auf der Höhe annehmen. Durch Robinson scheint nun die Lage des alten Bethel bei dem heutigen Beitin festgestellt zu sein, wo weitläufige Ruinen die Oberfläche einer Hügelspitze einnehmen. Vielleicht hat der höchste Punkt, 10 Minuten davon, wo auch Ruinen sind und das die Eingebornen irrig für Ai halten, dazu gehört[2]). Man kann aber nicht sagen, daß vor Robinson diese Lage durchaus unbekannt gewesen sei. Offenbar hat sie schon Estor ha Parchi gekannt, der in seiner Zeit es Bethai mit abgefallenem l genannt fand[3]). In einer andern Beschreibung des 14. Jahrhunderts wird der heutige Name von Bethel sogar Betbin genannt[4]).

**Und es ließ das Haus Josef auskundschaften.** ויתירו von תור, umkreisen, um einen Eingang, der weniger bewacht und unzugänglich ist, zu finden. Lus schien sehr fest und bewacht zu sein, und die Angreifer suchten lange vergeblich eine geeignete Gelegenheit, um mit Erfolg einen Sturm zu wagen. Als die Perser Sardes belagerten, waren ihre Anstrengungen lange vergeblich. Da sah ein Perser einen Lyder, dem auf der Mauer der Helm heruntergestürzt war, diesen auf einem noch nicht beachteten Wege holen. Man folgte nach und eroberte die Stadt (Herodot 1, 84). Ein ähnlicher Zufall begünstigte die Eroberung der Veste. Die Kundschafter sahen einen Mann, der aus der Stadt gekommen war. Es gelang ihm nicht, ihnen zu entkommen. Sie zwangen ihn zum Verrath des Zugangs. Sie versprachen ihm Frieden und Gnade, wenn er ihnen den rechten Weg wiese. Er that es. Es scheint gar keines Sturmes bedurft zu haben. Unerwartet überfielen sie die Einwohner; Schonung ließen sie nur dem Manne, der ihnen geholfen, und seiner Familie widerfahren. Sie entließen ihn in Frieden. Offenbar war der Mann kein Epialtes, der um Geld die Stadt verrathen hatte. Als er es gezwungen that und so unbewußt einer großen Sache[5]) diente, hat ihn kein Unheil getroffen und er fand ein neues Vaterland. Es geziemt dem Volke Gottes nicht blos das Versprochene zu gewähren, sondern es verfolgte die jüdische Tradition Personen, wie Rahab und diesen Mann, als solche, welche gegen ihr eignes Volk den Plänen heiliger Geschichte gedient haben, mit besonderer Liebe. Es trifft ihn wie die Rahab Segen für alle Zeit (vgl. Jalkut zur Stelle S. 8 d.)

**Und er ging in das Land der Chittim.** Es zeigt von besonderem Interesse, daß das Geschick des Mannes noch bis in fremde Länder hin berichtet wird. Der griechische Patriotismus erzählt, daß es Epialtes nach Verdienst gegangen[1]) ist; das günstige Loos, das diesen Mann traf, wird unserer Geschichte eine Lehre, daß, wie er nicht absichtlich um Geld willen verrathen hat, so auch eines segensvollen Werkes Instrument gewesen ist. Aber wo ist das Land der Chittim, wo er hinging? Fast an allen Stellen, wo der Söhne Chet (חת), des Chitti (חתי) und der Chittim in der Schrift Erwähnung geschieht, erkennt man den Namen als einen allgemeinen Begriff, wie er auch in Kenaani inne wohnt. Namentlich in den drei Stellen, wo Chittim erwähnt sind (Jos. 1, 4; 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 7, 6), werden Land und Könige zwischen Aegypten und Aram in solcher Weise gestellt, wie dies von Kenaan allein möglich scheint. Es ist von Movers[2]) offenbar mit Glück behauptet worden, daß חתים und כתים auf denselben Völkerstamm hinweisen, aber es kann nicht angenommen werden, daß dies nur die Kitier auf Cypern seien. Vielmehr müssen die Chittim einem weiteren Begriffe entsprechen, von dem auch die Kittier, ihre Colonisten, benannt sind. Es würde die geschichtliche Auslegung der כתים durch Joner, Makedonier, Römer nicht möglich gewesen sein, wenn sich nicht in ihnen der Begriff Küstenbewohner dargestellt hätte[3]), den man auch sprachvergleichend angedeutet finden mag. Es sind nun offenbar die phönizischen Städte, Tyrus an der Spitze, welche auch auf Münzen mit חת und כת benannt werden. Wie von ihrem Niederlande Kenaan der allgemeine Volksname für Palästina geworden, so auch gewissermaßen der der Chittim. Wenn 2 Kön. 7, 6 im panischen Schrecken der König von Aram meint, es sei Israel von den Königen Aegyptens und der Chittim unterstützt worden, so können diese nur die Küstenstädte bedeuten, deren Macht von Tyrus aufwärts weltbedeutend genug waren. Wenn von dem Manne in unsrer Stelle gesagt wird, er sei in das Land Chittim[4]) gegangen und die Stadt noch als bekannt vorausgesetzt wird, so läßt dies schließen, daß er zu den der Kenntniß nahen Chittim nördlich von Israel gezogen ist, die Wahrscheinlichkeit also groß genug ist, dieses Lus auf den phönizischen Küsten des Festlandes oder den Inseln aufzusuchen. Eine merkwürdige Notiz, welche aus alter Tradition der Talmud enthält (Sota 46 b.) kann dazu führen. Es ist Lus der Ort, wo man תכלת färbt, wo hyacinthische[5]) Purpurfärbereien sind. Bis in die neueste Zeit ist die Küste von Tyrus aufwärts bis zum syr. Alexandrien die purpurreichste[6]). Freilich ziemlich

1) Schon von Reland, Palästina S. 841.

2) Robinson, Palästina 2, S. 340 zc.

3) Im Kaftor we pherach, Berliner Ausgabe Kap. 11, S. 47 u. 48; cf. Zunz in der Ausgabe des Benj. v. Tudela 2, S. 436.

4) Isaak Chelo bei Carmoly l. l. S. 249. 250.

5) Es gibt der deutsche Verräther Segestes nur vor, daß er höheren Gründen folge, obschon er weiß, daß „proditores etiam iis quos anteponunt invisi sunt“ Tacit. Annal. 1. 58. 2. Israel sah eine höhere Hülfe auch darin, darum fehlte ihm der Haß.

1) Epialtes war der Verräther von Thermopylae, cf. Herodot 7, 213. Noch heute gibt es Traditionen vom Verräther bei Jena (1806), der in das fremde Land flüchten mußte.

2) Phönizier 2, 2. 213 zc.

3) Darauf habe ich schon Mag. Alterthümer (Berlin 1848) S. 281 hingewiesen.

4) Vgl. ἀκτή, cos (die Insel Kos) cautes, costa, côte, Küste.

5) Die Sept. geben stets (mit kaum zwei Ausnahmen) תכלת durch ὑακίνθινος wieder. Vgl. Ad. Schmidt (die griechischen Papyrusurkunden), Berlin 1842, S. 134.

6) Ritter 16, S. 611.

weit im Norden im heutigen Dschebel Alah, wo man nordwestwärts prächtige Blicke bis zur Seefläche von Antiochien hat, fand Thomson[1]) bisher ganz unbekannte Ruinen unter den Namen Kûlb Lousy mit Ueberresten alter prächtiger Tempel. Der Beiname Kûlb[2]) könnte auf ehemalige Färberindustrie schließen lassen. Das Vorhandensein der Tempelruinen, von denen die Drusen sagten, daß sie seit undenklichen Zeiten ohne Anbeter gewesen, erklärt auch die andere merkwürdige Tradition des Talmud. Es sei Lus eine Stadt, welche die Eroberer des Landes nicht zerstört und zu der der Todesengel nicht kommt, sondern die den Tod nagend fühlen, verlassen von selbst die Stadt. Es ist eine Eigenthümlichkeit der Sonnenkulte, solche Traditionen zu haben. In Delos durfte Niemand sterben und begraben werden[3]). Nach Klaros kamen keine Schlangen. Ebenso können

1) cf. Ritter 17, S. 1577.

2) cf. Bochart Hierozoicon 2, p. 740. Aruch. ed. Amsteld. p. 89 sub voce כלבוס.

3) Vergl. über diese und folgende Notizen, auf welche im zweiten Theile meines Hierozoicons näher eingegangen sein wird — einstweilen Aelian Hist. Anim. 5, cap. 8; cap. 10, 49.

keine in das Land der Astypaläer auf der Insel Kos eindringen. Die Insel Kos ist zugleich einer der Sitze des alten Purpurhandels. In der syrischen Stadt Emesa war ein Sonnentempel, wegen dessen noch in der muhamedanischen Zeit die Sage ging, daß Skorpionen und giftige Thiere dort nicht leben können[1]). Name, Ruinen und Tradition würden also dazu dienen, Kulb Lousy als den Ueberrest einer alten, durch Industrie und Sonnendienst wie Kos ausgezeichneten Stadt erkennen zu lassen, wenn man nicht Kos (כת) selbst darunter versteht.

Lus wird durch den Baumnamen (1 Mos. 30, 37) als Ort der Mandelbäume geschildert. Lus ist in der That sprachlich zu Nux, Nuß zu stellen. *κάρυα* heißt ebenso im Griech. seiner runden Gestalt wegen sowohl Mandel, als Nuß und Ei[2]). Eusebius hat sich um so eher dafür erklärt, daß das Land der Chittim Cypern sei, weil die cyprischen Mandeln im Alterthum berühmt waren[3]). Der Mandelbaum ist von jeher im heiligen Lande häufig gewesen. Die Städte sind zertrümmert. Er blüht bis auf diesen Tag.

1) cf. Ritter, Erdk. 17, S. 1010.

2) Casaubon. zu Athenäus S. 65.

3) Athenäus S. 52; cf. Meurs. Cyprus p. 90.

### V. 27—36.

27 Und Menasse trieb nicht aus [die Einwohner von] Beth-Schean und seine Tochter-
städte, und Taanach und seine Tochterstädte, die Einwohner von Dor und seine Tochter-
städte, und die Einwohner von Jibleam und seine Tochterstädte und die Einwohner von
Megiddo und seine Tochterstädte, und der Kenaani willigte ein, in diesem Lande wohnen
28 zu bleiben. *Und wenn Israel stark war, machte es den Kenaani zinsbar, trieb ihn
29 aber nicht aus. *Und Ephraim trieb nicht aus den Kenaani, der in Geser wohnt, und
30 es saß der Kenaani in seiner Mitte in Geser. *Sebulun trieb nicht aus die Einwohner
von Kitron und die Einwohner von Nahalol, und es saß der Kenaani in seiner Mitte
31 und wurde zinsbar. *Ascher trieb nicht aus die Einwohner von Akko und die Ein-
32 wohner von Sidon und Achlab und Achsib und Chelbah und Asik und Rechob. *Und
es saß der Ascheri in Mitten des Kenaani, der Einwohner des Landes, denn er hatte
33 sie nicht vertrieben. *Naftali trieb nicht aus die Einwohner von Beth-Schemesch und
die Einwohner von Beth-Anath und wohnte unter dem Kenaani, den Einwohnern des
Landes, und die Einwohner von Beth-Schemesch und Beth-Anath waren ihnen zinsbar.
34 *Der Emori zwang die Söhne Dan nach dem Gebirge, denn er ließ sie nicht in das
35 Thal heruntersteigen. *Auch schloß der Emori Vertrag, um zu wohnen auf dem Berge
Cheres, in Ajalon und Schaalbim, und die Hand der Söhne Josef ward mächtig und
36 sie wurden zinsbar. *Und die Gränze des Emori ging von Maaleh Akrabbim und vom
Sela an und weiter.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Menasse vertrieb nicht.** Die Eroberung von Lus war durch beide Brüderstämme vollendet. Der ihnen zusammen zugewiesene Besitz war sonst größtentheils schon durch Josua gewonnen. Um den Bach Kana (N. el Akhdar) lag der dem halben Stamm Menasse zugetheilte. Zum Ersatz für Städte, die aber noch Efraim im Süden vom Bache Kana zufielen, hatte Menasse noch einige Gebiete, die sonst innerhalb der Gränzen der Stämme Ascher und Isaschar lagen, erhalten. Daraus wird erklärlich, daß es die Einwohner dieser nicht vertrieben hat. Es waren sechs Stadtgebiete, die drei verschiedene Enklaven (שלשת הנפת Jos. 17, 11) bildeten. Die Eine ist Betschean östlich, die zweite sind die drei Städte Megiddo, Taanach und Jibleam, die dritte bildete Dor an der Küste. Die beiden ersten waren vom Isaschar eingeschlossen, die letzte hätte an Ascher angeschlossen sein sollen. Es waren werthvolle Enklaven, welche Menasse erhielt. Bethschean (griech. Scythopolis, heute Beisân) hat eine wichtige Lage und fruchtbaren Boden. Es bildete eine Hauptstraße zwischen den beiden Seen, wie zwischen den östlichen und westlichen Gebieten des

Jordans und war eine köstliche Oase[1]) im Ghor, in den wüstenartigen Uferflächen dieses Stroms. Es war in älterer und jüngerer Zeit von Bedeutung. Estor ha Parchi, der hochverständige jüdische Reisende des 14. Jahrhunderts, hat diesen Ort zum Mittelpunkt seiner Forschungen gemacht. Er sagt, „es ist gelegen an reichen Wassern, ein gesegnet herrlich Land, fruchtreich wie ein Garten Gottes, wie ein Thor des Paradieses" (ed. Berl. S. 1, 6; vgl. Zunz in Ascher's Benjamin 2, S. 401). Ebenso günstig war die Lage der drei Städte Megiddo, Taanach, Jibleam, an der köstlichen Ebene Jisreel; von dem Ersteren ist als feststehend anzunehmen, daß es dem alten Legio, dem heutigen Ledjûn entspricht (Robinson, bibl. Forsch. S. 177), obschon ich nicht der Ansicht bin, daß Legio, welches Euseb. und Hieronym. zuerst erwähnen, aus einer Etymologie Megiddo's gebildet ist. Vielmehr scheint Ledschun, Legio, eine schon in alter Zeit herrschende Volksverstümmlung Megiddo's gewesen zu sein, die dann in der Römer Zeit latinisirt worden ist. Ebenso ist anerkannt Taanach das heutige Taanuk (Schubert Reise 3, S. 164; Robinson Paläst. 3, S. 387; Bibl. Forsch. S. 152). Um so mehr darf ich, was diese noch nicht bemerkt haben, für Jibleam das benachbarte Jelameh in Anspruch nehmen, wohin Robinson in etwa einer Stunde von Jenîn über schöne Gegenden gekommen war (Paläst. 3, S. 392). Dor[2]) ist das bekannte heutige Danbura, Tantura, an der Küste (Ritter 16, S. 608 2c.). Josua 17, 11 ist noch Endor genannt, wovon hier nicht gesprochen wird. Eben daselbst heißt es: „und die Söhne Menasse konnten nicht (לא יכלו) die Einwohner austreiben". Es war ersichtlich, daß aus solchen Enklaven der Stamm Menasse die Einwohner nicht gut austreiben konnte, wenn er es nicht mit Jsaschar that, in den sie eingeschlossen waren. Das Beispiel der Stämme Juda und Simeon, welcher letztere doch ganz in Juda lag, scheint nicht gewirkt zu haben. Von Jsaschar wird in unserer Stelle allein nicht gesprochen. Da aber von allen Stämmen außer Juda nur diejenigen Städte hier genannt werden, aus denen die Kenaanim nicht ausgetrieben waren, so ist der Schluß zu machen, daß Jsaschar das Seine gethan habe und die einzigen Städte in seinem Gebiete, welche nicht ihre Einwohner vertrieben haben, eben die waren, welche Menasse zufielen. Mit der Nachricht also, daß in Betschean, Megiddo, Taanach und Jibleam die Kenaanim blieben, war auch, was von Jsaschar zu sagen war, erschöpft und eine weitere Erwähnung unnöthig. Jsaschar hat die herrliche Ebene Jisreel (*μέγα πέδιον*) inne und war deßhalb ein ackerbauender, friedlicher, tüchtiger Stamm.

**Und der Kenaani willigte ein, wohnen zu bleiben.** וַיּוֹאֶל scheint überall so gefaßt werden zu müssen, daß es Einwilligen auf gemachte Vorschläge und Bedingungen ist. So ist 2 Mos. 2, 21 zu fassen, wo Moses einwilligt in die Familie Jithro's einzutreten. Auf die Vorschläge, welche Micha dem Levi macht (Richt. 17, 11), willigt dieser ein, bei ihm zu bleiben. David willigt (1 Sam. 17, 39) gern in den Vorschlag ein, Saul's Panzer zu tragen, aber es waren ihm diese Waffen noch nicht gewohnt. — Menasse war zu schwach, um die Einwohner dieser Städte zu vertreiben. Er machte daher einen Vergleich mit ihnen. Er stellte ihnen vor, sie sollten sich friedlich unterwerfen. Sie gingen darauf ein, da sie sich nicht gern von dem schönen Lande trennten, das sie inne hatten, und rings um alle Kenaanim überwältigt waren.

**Wenn Jsrael mächtig war, machte es den Kenaani zinsbar.** Der Erzähler verallgemeinert, was von Menasse galt, auf die Verhältnisse ganz Jsrael's. Ueberall, wo der Kenaani nicht ausgetrieben wurde und „einwilligte" zu bleiben, mußte er Zins geben. Freilich nur, so lange Jsrael soviel Kraft hatte, um die Unterworfenen in Respekt zu halten. Es war dies ein welthistorisches Verhältniß. Die eingewanderten siegreichen Dorier machten die Einwohner Sparta's, die Periöken, zinsbar — und noch nach vielen Jahrhunderten, als Epaminondas Sparta bedrohte, hatten sie Lust, mit dem Feinde gemeinschaftliche Sache zu machen (Manso, Sparta 3. 1. 167). Nach muhamedanischem Recht behält der Ungläubige, der sich gutwillig unterwirft, seine Güter, muß aber die Djezijeh und den Cherodj, Kopf- und Grundsteuer zahlen (cf. Tornauv, das moslemische Recht S. 51). Als die Sachsen den thüringischen Adel erschlagen hatten und nicht so viel waren, um die Aecker zu bestellen, „da lizen sie die gebure ungeslagen sitzen", sagt der Sachsenspiegel (3, 44) und nahmen Steuer (cf. Eichhorn, deutsche Staats- und Rechtsg. §. 15). Wie hier die israelitischen Stämme verfuhren, so erging es ihnen in ihrem Verfalle später selbst (vgl. meine Geschichte der Juden in Ersch und Gruber II. XXVII, S. 7 2c.). Das Wort מַס, durch welches der Zins, der aufgelegt ist, bezeichnet wird, ist offenbar Grundsteuer, dem Sanskrit mâdmetior, messen, verwandt. Ein anderer Ausdruck davon ist das chald. מדה (Esra 4, 20), wofür sonst מנדה erscheint (Esra 4, 13). Das Letztere wird deßhalb mit Recht im Midrasch (Ber. Rabba p. 57 a) durch מדת הארץ Grundsteuer erklärt. In ähnlicher Weise ist mensura und mensuraticum im mittelalterlichen Latein gebildet. Auch arab. כרג talmud. כרגה heißt, wie Hammer bemerkt (Länderverwalt. des Chalifats S. 119), Zins und Korn.

**Und Ephraim trieb den Kenaani in Geser nicht aus.** Die Lage von Geser läßt sich aus Josua 16, 3 genau bestimmen. Es geht die Gränze Efraims vom untern Bethhoron über Geser bis an's Meer. Es muß also, da die Lage Bethhorons sicher ist (Beit-Ur el tahta) die Gränzlinie nach N. W. bei Lud, welches zu Benjamin gehörte, nördlich von Japho, das ebenfalls im Gebiete Benjamins lag, das Meer berührt haben. An dieser Linie, eine Station östlich von Joppe, liegt noch immer die Ortschaft Jesôr (Jazour, Yazûr), welches nichts anderes als Geser sein kann, was Bertheau nicht erkannt hat (S. 41; auch nicht bei Ritter, 16, 127). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß es das Gazara

1) Seine herrliche Lage auch im Talmud gerühmt, Erubin 19 a. vgl. Ketuboth 112 a. Siehe unten zu Kap. 4.

2) Dieses Dor glaubte Levy (Phönizische Inschriften 1, S. 35) auf der sidonischen Inschrift Z. 18 mit Joppe zu lesen. Es ist sehr zu bezweifeln, ob ihm irgend hierbei beigestimmt worden ist.

des Hieronymus (p. 137 ed. Parthey) in quarto milliario Nicopoleos contra septentrionem, wenn auch die Entfernung nicht ganz genau scheint. Dagegen ist das Ganzur von Estor ha Parchi durchaus irrig (B. 2, 434). Die Lage Gesers läßt auch erkennen, weßhalb Efraim die Einwohner nicht austrieb. Es war ein fruchtbares schönes Gebiet, in dem es lag. In herrlichen Saatfeldern, begränzt von reichen Obstgärten, liegt der Ort noch immer. Die ackerbauende Bevölkerung solcher fruchtbarer Strecken ließ man gern wohnen, um des Ertrages willen, namentlich kriegerische Stämme, welche weniger wie Jsaschar Verständniß und Liebe für die friedliche Arbeit besaßen.

**Sebulun trieb nicht aus die Einwohner von Kitron und die Einwohner von Nahalol.** Diese Notiz wird das eben Bemerkte nur bestätigen. Es ist kein Grund vorhanden, der bestimmten Angabe zu widersprechen, durch welche im Talmud (Megilla 6a) Kitron für das spätere Zippori, Sepphoris, das heutige Sefurieh erklärt wird. Wie noch das heutige Dorf am Fuße einer mit einem Castell gekrönten Anhöhe liegt, woher man auch den Namen Zippori (vom Vogel, der in der Höhe schwebt) leitete, so mochte sich קטרון (עטר=קטר), wie eine Bergkrone (Landeskrone) schon erklären lassen. Der Stamm Sebulun brauche sich gar nicht zu beklagen, wird bemerkt, da er doch Kitron, eben Sepphoris, ein fruchtbares Gebiet von Milch und Honig, habe. In der That liegt Sefurieh an der Südgränze der schönen Ebene Battauf, deren ehemaliger Anbau noch das heutige, zuletzt von Robinson neu durchzogene Land schöner und reicher geschmückt haben wird (bibl. Forschungen S. 142 rc.). In Folge dessen wird auch Nahalol näher zu bestimmen sein. Sprachlich ist es offenbar als Trift zu deuten (Jes. 7, 19), und ihm dürfte das spätere Abilin entsprechen, ein Ort, von dem ein Wady etwas nordwestlich von Sefurieh seinen Namen hat. Denn auch dies leitet sich von Abel, Trift. So erklärt sich wohl auch, warum gerade aus diesen beiden Orten die Kenaanim nicht ausgetrieben sind. Sie wurden beide zinsbar und blieben die Anbauer und Pfleger ihrer Triften und Weiden.

**Ascher trieb nicht aus die Einwohner von Acco, Sidon, Achlab, Acsib, Chelbah, Aphik, Rechob.** Die ganze Geschichte Jsraels kann nichts als eine Erfüllung des mosaischen Gesetzgeistes sein. Die Vertheilung des Landes Kenaan ist ein Theil davon. Sie kann darum nicht nach dem schon erworbenen Besitz, sondern nach der V e r h e i ß u n g geschehen. Die Gränzen des Jsrael beschiedenen Landes sind von Mose vorgezeichnet. Das von ihnen beschriebene Gebiet soll erobert werden. Was davon ausgelassen wird, ist Jsraels Schuld selbst. Es waren die Grundlinien eines herrlichen Landes, die Jsrael gezogen waren. Herrliche Küsten, prächtige Gebirge, reiche Landschaften, mannigfaltig an Frucht und Schönheit, von natürlichen Gränzen rings umgeben. Das ganze Gestade, Phönizien, war völlig eingeschlossen, — die Nordostgränze machte die Wüste, wie tiefer der Fluß. Die Linien, die 4 Mos. 34 für das Land Jsraels gezogen sind, beruhen auf den dauernden Merkmalen, die es trägt; es sind keine geographischen Bestimmungen, welche von den wandernden Völkern hergenommen sind. Mich dünkt, daß man nur in diesem Gesichtspunkt die bisher vielfach verkannte Nordgränze des Landes 4 Mos. 34, 7—9 richtig wiederfinden kann. „Es heißt: Und das sei die Gränze gegen Mitternacht: von dem großen Meere sollt ihr als Merkmal nehmen den Berg H o r; von da euch richten nach dem Wege bis Hamath, und diese Linie endet in Zedad; von da geht sie wieder aus bis Sifron[1]) und endet in Chazar-Enan. Der Gebirgsstock des Casios, dessen südlichster Bergvorsprung über Laodicea (heute Ladikieh) sich erhebt, bildet die nördliche Naturgränze Phöniziens. Aus diesem Grunde ward Laodicea auf Münzen אם בכנען gleichsam Beginn Kenaans genannt. Der Fuß dieses Gebirgsstockes ist es darum auch, von welchem die Nordgränze Jsraels ausgeht. Sein Name Hor entspricht nur dem des Casios und dem späteren Namen Dschebel Akra, von dem jeder Berg heißt, indem das griechische Akra durch Dschebel erklärt worden ist. Von da nach Hamath und von Hamath nach der Wüste gehen uralte Karawanenstraßen (durch das לבא חמת angedeutet). Diese führen bis auf diesen Tag über Zedad, wie es auch Ptolemäus verzeichnet, am Westeingang der Wüste, heute Sudud (Ritter 16, S. 5 und 17, 1444 rc.), von da ging die Gränze nördlich, bis sie in Chazar-Enan endet, der letzten Oase, die sich durch fruchtbare Wiesen und gutes Wasser (Enan) auszeichnet, wo die beiden Hauptstraßen von Damaskus und Haleb zusammentreffen und von wo die eigentliche syrische Wüste, in der Palmyra (Tadmor) liegt, beginnt. Der Name Cehere auf der Peut. Tafel, Zoaria (statt Goaria), heute Cariet-ein, Kurgetein (Ritter 17, 1457 rc.) kann noch Anspruch machen, an Chazar zu erinnern.

Tadmor selbst lag nicht außer den Gesichtspunkten Jsraels. Ueberall, wohin David und Salomo die Augen richteten, schritten sie in den Kreisen ursprünglicher Ansprüche. J s r a e l s o l l t e n i c h t e r o b e r n i n u n b e g r ä n z t e W i l l k ü r; d i e G e b i e t e z u g e w i n n e n, d i e i h m G o t t b e s c h i e d e n, w a r s e i n e A u f g a b e. S e i n e E r o b e r u n g w a r s e i n e E r f ü l l u n g. Die Ostgränze hat denselben Naturcharakter. Von Chazar Enan läuft sie nach Sepham am Wüstensaum entlang nach Riblah (heute Ribleh), östlich von Ain (Robins. bibl. Forsch. S. 696), längs des Antilibanon zum Tiberiassee, den Jordan herab bis zum todten Meer. Diese Anmerkungen sind hier nöthig geworden, wo von den Gebieten Aschers und den Naftali's die Rede, den nordwestlichen und nordöstlichen Jsraels zu handeln ist. Denn es ist allerdings anzunehmen, daß man Aschers Gebiet eigentlich bis zum הֹר הָהָר (Berge Hor) herauf-

1) Wetzstein (Hauran S. 88) schreibt: „Auch von Siphron, arab. Zifrân, sind noch weitläufige Ruinen vorhanden. Der Ort liegt nach meinen Erkundigungen 14 Stunden nordöstlich von Damaskus, in der Nähe der Straße von Palmyra. Er ist, glaube ich, noch von Niemanden besucht worden." Es ist unmöglich, in weitere geographische Betrachtungen hier einzugehen, aber Keils Meinung (Bücher Mose's 2, 369), der die obige Bestimmung für u n r i c h t i g hält, darf man schon um des allgemeinen Gedankens, der heraustritt, nicht als bestimmend annehmen.

zog, daß man ihm die ganze Küste von Acco an bis nach Gabala zuschrieb. Ascher war nicht stark und zahlreich genug, die Küste zu beherrschen. Nirgends mehr blieb die Zertheilung an Israel ein Ideal, als bei den phönizischen Städten. Nirgends paßte daher der Ausdruck V. 32 besser: „es wohnte der Ascher unter den Einwohnern des Landes", statt daß sonst höchstens, auch gegen die mosaischen Gebote, Kenaanim unter Israel wohnten. Es kann auch nicht angenommen werden, daß die sieben genannten Städte als solche die einzigen gewesen, aus denen Ascher die Kenaanim nicht vertrieben. Denn soll man annehmen, daß dies mit מִבְצַר צוֹר, mit Tyrus der Fall gewesen sei! Vielmehr hat man die Gebiete und Metropolen anzunehmen, so daß nördliche und südliche Städte, als unter sidonischer Hoheit, eingerechnet sind, wo von Sidon gesprochen war. Daß Josua 19, 29 צֹר erwähnte, kam daher, weil dort der Gang der Gränze angegeben war. Josua 19 ist überhaupt darum kein vollständig Verzeichniß der Ortschaften, denn es fehlen von den sieben an unserer Stelle genannten mindestens zwei (Acco und Achlab). Daß Acco nicht übersehen werden konnte, geht daraus hervor, daß die Gränze als den Karmel berührend und Acsib genannt war. Das Verhältniß des Stammes zu der phönizischen Landschaft war überhaupt folgendes. Eine Anzahl von Ortschaften (Josua 19, 30 nennt 22) war von dem Stamme ganz besetzt worden. Weithin zerstreut wohnte er unter dem Volke; kriegerische Versuche sind von ihm nicht gemacht worden, die Feinde auszutreiben. Als Gebiete, namentlich an der Küste, welche er mit dem Kenaani bewohnte, sind die obigen sieben anzusehen. Diese südlich von Sidon zu beschränken ist kein Grund vorhanden. Estor ha Parchi[1]) hat vielmehr mit Recht behauptet, daß Städte des Stammes Ascher bis gegen Laodicea erkannt werden müssen. Die Angaben bei Josua geben zumeist Ortschaften als Gränzen der Gebiete an, in welchen der Stamm mehr landeinwärts wohnte und von denen sich die Linie westwärts an's Meer zog. So schlängelte sich (שָׁב) einmal bis nach Sidon (V. 28), dann kam sie zurück und lief nach Tyrus (V. 29); erst in den Worten: „es waren die Enden am Meere", [מֵחֶבֶל אַכְזִיבָה, erfährt man eine Meergränze von Nord nach Süd. Ich übersetze „von Chebel nach Achsib hin", worin die ganze phönizische Landesstrecke eingeschlossen war. Freilich läßt die ganze Aufzählung erkennen, daß die meisten Ortschaften mehr nach Süden, tiefer wie Sidon lagen, im Zusammenhang mit dem andern Israel. Gerade aber um die idealen Landesgränzen anzudeuten, sind auch Ortschaften genannt, die weit hinaufreichen. Dazu gehören die im V. 30 genannten, von denen zwei in unsrer Stelle wiederkehren. Ascher vertrieb nicht die Einwohner von Acco (Ptolemais), das heutige Akka, und wohnte darin. Nördlich davon war Achsib (Ecdippa), das heutige ez-Zib. Er wohnte mit den Einwohnern von Sidon in ihrem Gebiet. Sie vertrieben nicht die Einwohner von אֲפִיק, Aphaka, am Adonisfluß (Ritter 17, 553 ꝛc.), südlich von Byblus, trotz seines uralten Götzendienstes, weßhalb es offenbar besonders erwähnt ward. Es

1) B. II, 413—415.

mußte ein nicht unbedeutender Ort sein, wenn Rechob hier besonders genannt ward. Die syrische Uebersetzung von Rechob ist פלטותא. פלטיא, paltia, paltusa (platea[1]). Daher kannten die Griechen und Römer (Ritter 17, 890) ein uraltes Paltos), an das noch der heutige Ortsname Beldeh erinnert. Es war dies allerdings der Aufmerksamkeit bisher entgangen. Oben war bemerkt worden, daß die Seegränze in Josua 19 bezeichnet worden sei, „von חבל (Chebel) bis nach Ecdippa hin". Mit diesem darf an unserer Stelle חלבה (Chelba) identifizirt werden, wahrscheinlich חבלה (Chebla) zu lesen. Es ist das nördlich von Paltos, unterhalb von Laodicea liegende Gabala des Strabo und Plinius, Gabellum der Kreuzfahrer (heute Dschebili), wo in der Phönizier Zeit die Göttin Thuro verehrt ward (Ritter 17, 893; Movers 2, 1 S. 117 ꝛc.) — Wir haben bisher nur eine von den sieben Städten nicht genannt, nämlich Achlab (אחלב), das mit Achsib zusammen genannt ward; es ist die größte Wahrscheinlichkeit, daß es das in derselben Breite wie dieses landeinwärts gelegene Giscala ist, das in talmudischer Zeit גוש חלב hieß und heute daran nur durch den Namen el Jisch erinnert.

**Naftali trieb nicht aus die Einwohner von Beth-Schemesch und Beth Anath.** Beides sind Ortschaften, deren Namen auf einen Götterkultus zeigen und sich auch im Stamme Juda wiederfinden. Der Name Beth Anath (בית ענת), ein Haus des Echo, von ענה erwidern, deutet an, daß seine Lage die des heutigen Banias, des alten Paneas gewesen ist. An der Panium genannten Grotte zeigen die Inschriften noch auf das Echo hin. Die eine ist dem „echoliebenden" (*φιλευήχῳ*) Pan gewidmet. Es war ein verbreiteter Mythus, die Liebe Pans zur Nymphe Echo. Eine andere berichtet von einem Manne, der eine Nische (*κόγχην*) der Echo gewidmet hat (Commentare zu Seetzens Reisen 4, 161. 162). Daß in griechischer Zeit nach Banias ein Dienst des Pan gesetzt worden ist, wird aber auch dadurch erklärt, daß der Name (Betbanas [tb]) nur einer leichten Volksverstümmelung bedurfte, um gleichlautend zu werden. Robinson (bibl. Forsch. S. 536) hat die bereits von Ritter schon mit Recht verworfene Ansicht (17, 230) wieder aufgenommen, nach welcher Paneas das mehrfach vorkommende Baalgad sein soll, eine Ansicht, die bei näherer Betrachtung geradezu unmöglich ist. Es wird Josua 11, 17 davon gesagt, es läge im Bikat Lebanon, unterhalb des Berges Hermon. Josua 12, 7 wird es einfach in das Bikat Lebanon versetzt. Das ist kein anderes Thal als die Bukaa, d. i. das hohle Syrien. Es gibt keinen andern hohlen Landstrich, von dem es gesagt werden konnte. Wird dazugesetzt Tachat har Chermon, so wird, was ganz sprachgemäß ist, das Libanonthal hinter dem Hermon gemeint, was Tachat bei seiner Bedeutung „unter" mehrfach aus-

1) Der Targum übersetzt nicht blos רחב an sich ebenso (cf. Buxtorf, Lex. Chald. p. 1740), sondern auch die Eigennamen, so 1 Mos. 10, 11 Rechoboth Ir durch פלטותא.

drücken muß, nämlich dem Nordfuß des Hermon, da es ein Libanonthal an seinem Südfuße nicht geben kann. Schon dies würde ausreichen, Baalgad nach der Bukaa zu versetzen. Aber es wird Josua 13, 5 von einem Libanon gesprochen „im Osten von Baalgad unter dem Hermon". Einen Libanon östlich von Baal Gad gibt es nur, sobald es im Bukaa liegt. Es kann auch nur vom Nordfuß des Hermon geredet werden, wenn östlich noch ein Libanon genannt wird, vgl. unten zu Kap. 3, 3. Wenn nun auch keinem Zweifel unterworfen sein sollte, daß Baalgad in der Koile gelegen habe, so kann doch der Zusatz „unter dem Hermon" nicht grundlos gemacht sein. Er sollte eben dazu dienen, Baalgad von Baalbek zu unterscheiden, von welchem man nicht genau sagen konnte, es läge am Nordfuß des Hermon, da es im nördlichen Theil der Bukaa sich befindet. Es ist daher kaum anzustehen, in Baalgad die spätere Lage von Chalcis (ad Libanum) zu erkennen, welchen Quellen und Tempelruinen auszeichnen. „Der Tempel, der auf dem Gipfel des nördlichsten Hügels steht, gehört offenbar einem ältern und strengeren Baustyle an, als die zu Baalbek. Seine Lage ist unvergleichlich" (Ritter 17, 185; Robins. bibl. Forsch. S. 643).

Neben Bethanath hat der Stamm Naftali auch die Einwohner von Bethschemesch nicht ausgetrieben. Ein berühmter Ort des Namens war in Juda, ein unbekannter im Stamme Jssaschar. Auch beim Stamme Naftali wird gesagt, daß er unter den Kenaanim, den Einwohnern des Landes, gewohnt. Auch seine idealen Gränzen gingen nach Norden weit hinauf. Daß Koilesyrien davon eingeschlossen war, wurde schon vorhin bemerkt. Wenn hier von Bethschemesch neben Bethanath in besonderer Art gesprochen ward, so muß auf eine bemerkenswerthe Stätte des Götzendienstes hingewiesen sein, den trotzdem Jsrael nicht austrieb, sondern nur zinsbar machte. Der berühmteste Ort des nördlichen Gebiets war das Bethschemesch der Koile, wie die Tempelstadt bei syrischen Einwohnern noch später hieß, welche wir nach sonstigem Gebrauche des dortigen Volkes Baalbek, die Griechen Heliopolis nannten. Auch das ägyptische Heliopolis hieß Bethschemesch, Sonnenstätte. Dem Namen Baalbek entspricht der von Baalath[1]), bis wohin Salomo wie nach Tadmor seine Weisheit und Baukunst ausgedehnt hat.

**Und es drängte der Emori die Söhne Dan auf das Gebirge.** Der Stamm Dan hatte sein Gebiet zwischen Juda südlich, Efraim nördlich neben Benjamin. Er hatte bis an's Meer reichen sollen, aber die kriegerischen und mit Waffenkunst versehenen Einwohner der Westebene hatten sogar Juda widerstanden. Die Ebene, von der hier die Rede ist, daß die Söhne Dan sie nicht einnehmen konnten, scheint im besondern Sinne die in die große Westniederung einmündende herrlich fruchtbare Merdsch ibn Omeir gewesen zu sein. Man kann dies daraus erkennen, daß im folgenden Verse bemerkt wird, „es hatte der Emori eingewilligt, auf dem Berge Cheres, in Ajalon und Schaalbim zu bleiben". Es stößt diese Ebene, wie Robinson (bibl. Forsch. S. 188) genau beobachtet, an den Fuß der steilen Gebirgswand, auf deren Höhe zuerst Saris liegt. Es ist dieses Bergland, welches durch den Berg Cheres bezeichnet sein muß. Südlicher stößt daran der Bergrücken, auf dem Jâlo liegt, welches für das alte Ajalon mit Recht gehalten wird. Dem Schaalbim unserer Stelle dürfte kein Ort genauer als Amwâs (Emmaus, Nikopolis), in der Nähe des kegelförmigen Tells, entsprechen, der zwanzig Minuten davon liegt und den Namen Lâtron trägt. Offenbar hat שעלבים nichts mit שועל, Fuchs, zu thun, sondern gehört zu שכב, chaldäisch verbinden, שליבן die Stufen[1]). Hebräisch entspricht diesem Worte ענב Anaw. Die Lage von Amwâs ist „auf der allmählichen Böschung eines felsigen Hügels", mit weiter Aussicht auf die Ebene (Robins. S. 191), „wo, wie Hieronymus sagt, die Berge Juda's zu steigen beginnen." Wenn Hieronymus Selebi einen Thurm nennt, ist wohl das dabei gelegene Castell Latron verstanden.

Nicht blos die Ebene konnten die Söhne Dan nicht bezwingen, sondern auch auf den Höhen ließen sie an einigen Punkten die Einwohner bleiben.

Har Cheres (הַר חֶרֶס) heißt Sonnenberg; in eine Verbindung mit Ain Schems (S. 200) die Ortslage zu bringen, geht nicht an, da dieses viel südlicher im Thale liegt. Cheres war der Name des Bergzuges, der bei Beth Choron in den Stamm Efraim hineinzog und auf welchem sich Josua's Grabstätte befand. Der Ortsname Saris oder Soris ist möglicherweise eine Erinnerung daran. Es erklärt sich daraus die Bemerkung, „daß die Hand der Söhne Josefs über sie mächtig ward" und die Einwohner zinsbar machte. Was dem Stamme Dan nicht möglich war, führte Efraim dann von seinen eigenen Bergen aus.

**Die Gränze des Emori blieb von der Scorpionenterrasse, von Sela und weiter.** Dieser eigenthümliche Satz erklärt sich aus der Composition des ganzen Tableaus, den das erste Kapitel darstellt. Es war entwickelt worden, in wie weit die Stämme Jsraels der von Mose gestellten Aufgabe nachgekommen sind, und die Gebiete, deren Gränzen er angedeutet, eingenommen haben. Um deßwillen war von allen Stämmen berichtet worden, was sie noch nicht eingenommen, oder noch nicht ganz nationalisirt hatten. Weder die Ost- noch die Nord- und Westgränze war bisher völlig errungen worden. Nur die Südgränze Jsraels war festgehalten. Die Linie, wie sie 4 Mos. 34, 3 gezogen war, trennte wirklich Jsrael und die heidnischen Völker. V. 36 ist wie ein Citat aus der mosaischen Urkunde; nachdem gesagt war, „und die Gränze des Emori ging von Akrabbim und Sela an" wird bald hier zugesetzt „und weiter" (ומעלה), weil vorausgesetzt wird, daß der weitere Lauf der Gränze bis an den „Bach Aegyptens" aus Mose's Anordnung her bekannt sei. Dort hieß es, „und die Gränze gehe im Süden von Maaleh Akrabbim (am Südende des todten Meeres), durchziehe Zin und der Ausgang im Süden von Kadesch barnea". Hier wird die Angabe etwas genauer, daß die

1) 1 Kön. 9, 18. Von Andern auf das Baalath im Stamme Dan bezogen. cf. Keil zum Buch Josua S. 355.

1) Vgl. שכבא syrisch „anfractus inter duos montes", cf. Castelli p. 912.

Gränze von Akrabbim nach Sela, das ist Petra, weiter geführt wird. Von da an geht sie den früher benannten Weg über Kadesch barnea, Chazar Ador, Azmon nach dem „Bache Aegyptens" (Wady el=Arisch, Rhinocorura), was eben durch das „und weiter" hinreichend bezeichnet sein soll.'

## Zweites Kapitel.

### V. 1—5.

Und es kam ein Bote Gottes von Gilgal nach Bochim und sprach: Ich habe euch 1
von Aegypten heraufgeführt und euch gebracht in das Land, das ich euren Vätern zu-
geschworen und sprach: Ich werde meinen Bund mit euch niemals lösen. *Aber ihr 2
sollt keinen Bund schließen mit den Einwohnern dieses Landes, ihre Altäre sollt ihr
zerstören; doch ihr habt auf meine Stimme nicht gehört. Warum habt ihr dies ge-
than! *Und ich habe auch gesagt, daß ich sie dann nicht vor euch austreiben werde, 3
und sie werden euch zu Stacheln und ihre Götter euch zum Fallstrick sein. *Als der 4
Bote des Ewigen diese Worte zu allen Kindern Israel geredet hatte, erhob das Volk
seine Stimme und weinte. *Und sie nannten den Ort Bochim [Weinende] und brachten 5
Gott daselbst Opfer.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und es kam ein Bote Gottes.** Israel hat die Wahrheit des göttlichen Geistes, der es durch Mose aus Aegypten geführt und zu einem Volke gemacht hat, erfahren. In ihm hat es Kenaan erobert und ein herrliches Land in Besitz genommen. Es hat außerdem die Bürgschaft des göttlichen Wortes gehabt (cf. 3 Mos. 26, 44), daß Gott niemals sie verlassen, daß die Wahrheit, auf die er bisher Israels Leben und Staat aufgebauet hat, dauern werde. Die Kinder Israel hatten Grund genug gehabt, Alles zu erfüllen, was ihnen Mose vorgeschrieben, Alles, ob es groß oder klein, ob es hart oder lieblich war, ob es gab oder nahm. Sie hatten Grund gehabt — in Kampf und Sieg ganz zu sein mit ihrem Gott. Waren sie es? Werden sie es sein können, nachdem sie also, wie in Kap. 1 erzählt ist, gehandelt, also mit den Einwohnern verfahren haben. Israels Volkskraft besteht in der Begeisterung des Glaubens an den unsichtbaren Gott, der Himmel und Erde geschaffen, und im Gehorsam gegen dessen Gebot. Mit dem Bruche dieser wird es schwach. Das Gesetz, dem es folgt, ist nicht blos seine Pflicht, auch sein Recht. Nur durch dieses ist es frei, sonst ein Knecht. Ein Leben, das aus diesem stammt, soll es klar und ungebrochen darstellen, dann wird es genießen, was ihm frommt. Um seinetwillen ist von Mose geboten worden, keinerlei Gemeinsamkeit mit den Völkern, gegen die es streitet, einzugehen. Die Duldsamkeit, die es üben möchte, wird nur eine Folge der Glaubensschwäche (5 Mos. 7, 17) und des Eigennutzes sein. Um seinetwillen ist ihm geboten, keine Götzendienste unter sich zu dulden, auch wenn es selbst ihnen nicht huldigt. Denn das Volk ist schwach und der Aberglaube der Sinnlichkeit verführt das bewegliche Herz. Es kann nicht ohne Schaden abgehn, wenn Israel dem Worte nicht ganz gehorcht, in dessen organischer Weisheit seine Geschichte sich bewährt hat, seine Zukunft verbürgt ist. Es muß Verderben bringen, wenn, wie erzählt worden ist, man zahlreiche Stämme nicht vertrieben hat, sondern mit ihnen paktirt hat. Es war mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben worden, daß Israel die Götzendienste der buhlerischen Aschera und der Sonne in Apheka, in den phönizischen Städten, in Banias und in Bethschemesch auch gegen Zins geduldet habe. Als die Besetzung Kenaans vollendet war — eine Zeit ist nicht angegeben — gab ein Ueberblick über das Ganze nicht den Eindruck zurück, der dauernden Frieden und Gehorsam in Gottes Wort verbürgte. Die Organe dieses Wortes waren aber noch nicht verstummt. Durch den Priester hatte Gottes Wort geantwortet, als die Häupter Israels fragten, wer den Kampf beginnen sollte; die alte Auslegung hat den „Boten Gottes", der jetzt zu Israel sprach, als der Krieg zu Ende war, mit Recht für denselben Priester gehalten. Im Anfang antwortete er aus Gottes Geist. Am Ende mahnte er aus eignem Antrieb. Dort ermuntert er, jetzt fordert er Rechenschaft. Dort „fragen sie Gott" und auch jetzt spricht er nur als „Bote Gottes". Absichtlich ist „Bote Gottes" gesagt. Jedes Wort, was er spricht, hat Gott gesagt. Es sind nur Reminiscenzen aus Gottes Wort. Seine Predigt ist gleichsam eine Lektion aus diesem Wort. Nur wie ein Bote, der eine Bestellung wörtlich wiedergibt, redet er. Keinen eignen Zusatz, nur die objektive Wahrheit trägt er vor. Das ist der Sinn des מלאך, des Boten, *ἄγγελος* in jeder Deutung, die er erfahren hat. Hier ruht der Nachdruck nicht darauf, wer redete, sondern was gesprochen ist. Ungefragt kommt Gottes Wort zum Volke, wie sein Gewissen. Aus dem Gegensatze zum Beginn, wo das Volk fragte, erkennt man, daß hier an keinen Engel himmlischer Art gedacht ist. Es hätte älteren Auslegern schon darum deutlich werden müssen, daß gesagt ist:

„Der Bote **kam von Gilgal nach Bochim**". Der himmlische Engel „erscheint" und kommt nicht grade von Gilgal[1]). Der Zusammenhang dieser Notiz mit der ganzen vorhergehenden Erzählung ist tief und lehrreich. In Gilgal beginnt die Geschichte Israels in Kenaan. Dort (Jos. 4, 20) stand

1) Auch Keil zur Stelle ist gleichwohl den älteren Auslegern gefolgt.

das Denkmal der Erinnerung, wie sie durch den Jordan in dies Land gekommen seien (ואביא אתכם אל הארץ). Der Name Gilgal selbst (Jos. 5, 9) mahnt an die schönste Großthat, an die Befreiung von der Schmach Aegyptens. Dort war das erste Passah in Kenaan gefeiert worden. Von dort beginnen auch die Thaten nach dem Tode Josua's. Wie jetzt der Bote Gottes aus dem Gilgal kommt, so zog Juda zuerst von da in seinen Besitz. Ein Bote, der aus Gilgal kam, war schon hiedurch Mahnung an Josua's Wort und Gebot, das er zuletzt gesprochen. Durch das Denkmal, welches da errichtet war, blieb es ein dauernder Gedächtnißort für Israel. Seitdem das Lager Josua's hier gewesen, hat es nie aufgehört, eine gefeierte Stätte zu sein (vgl. 1 Sam. 7, 16). Daß aber hier der Bote gerade von Gilgal kam, beruht im Geiste seiner Botschaft, deren Geschichte von Gilgal anhebt.

**Warum habt ihr dies gethan?** Der Priester, wie die jüdische Auslegung angibt, Pinchas, derselbe, welcher Kap. 1 V. 2 gesprochen, thut diesen schmerzlichen Ausruf, nachdem er erst, was Gott für Israel gethan — und dann, was Israel gethan hat, in kurzen Sätzen der alten Lehre dargestellt hat. Der ewige Gott hat euch geheißen, mit dem Götzenvolk und Götzenaltar unter Euch unter keinen Umständen einen friedlichen Vertrag zu schließen, der jene berechtigt, vor euren Augen ihr Wesen offenkundig zu treiben — was habt ihr gethan! Der Ausruf ist schmerzlich, denn die Folgen sind unausbleiblich. Denn Gott sprach: (Josua 23, 13) „Ich werde diese Völker nicht vor euch vertreiben". Israel hat seine Aufgaben zu erfüllen. Weicht es ab, muß es seine Folgen büßen. Zwar hat Gott (2 Mos. 23, 29) gesagt: Nach und nach werde ich den Kenaani austreiben, und Mose wiederholt dies (5 Mos. 7, 22), damit das Land nicht wüst werde. Dies Wort ist auch in Josua's Tagen und weiter in Erfüllung gegangen. Aber nicht, wo Israel ungehorsam war, wird Gott diesem Ungehorsam dienen. Es wird dann erfahren, was er schmerzlich verkündet. Da nun die Kenaanim unter euch bleiben werden, die nicht zu bleiben hatten, und die ihr hättet vertreiben können, wäret ihr ganz in Gott gewesen (5 Mos. 7, 17), so werden sie euch schaden, obschon sie besiegt sind. Es ist nichts unschuldiges, die Sünde gleichberechtigt neben sich zu dulden.

**Sie werden euch zu Stacheln und ihre Götter zum Fallstrick sein.** Der hebräische Text hat והיו לכם לצדים, was wörtlich heißt, „sie werden euch sein zu Seiten". צד ist überall die Seite, und die Erklärungen, die daraus „Widersacher, hostes (Vulgata), Netze (Luther), Quäler (Sachs) 2c. gemacht haben, sind ohne alle Begründung. Arias Montanus folgt älteren jüdischen Auslegungen, wenn er „in lateribus" gibt. Aber auch „böse Nachbaren" liegen nicht darinnen. Wenn der Chaldäer מעיקין (Dränger) hat, so scheint es allerdings, als hätte er צרים, Bedränger gelesen, weil er auch 4 Mos. 33, 55 וצררו mit ויעיקון wiedergibt. Wenn Sept. haben *συνοχάς* (der Syrer hat den Singul., cf. Nordam S. 69), so könnte dies ähnlich scheinen, obschon *συνέχειν* nur etwa zweimal für צרר gebraucht wird (1 Sam. 23, 8; 2 Sam. 20, 3). Nichts desto minder dünkt es wider Sprache und Geist der Schrift zu sein, hier צרים lesen zu wollen. Denn צרים kommt nicht blos nur einmal in der Schrift vor (Klagl. 1, 7), sondern drückt auch die Feindseligkeit aus, welche erst die Folge von dem Zustand ist, der hier beschrieben wird. Erst wenn man in den Fallstrick gefallen ist, dann beginnt das Elend, in welchem man ohne Widerstandskraft vom Feinde bedrängt ist. — Den rechten Sinn zu treffen gibt uns wohl folgende Betrachtung an die Hand. Jeder Satz von V. 1 bis V. 4 ist in seinen Theilen und Worten eine Reminiscenz aus Worten von Mose und Josua. V. 1 findet man wörtlich wieder, namentlich 2 Mos. 3, 17 (אעלה 2c.); Jos. 24, 8 (ואביא 2c.); 5 Mos. 1, 30 (נשבעתי 2c.); 3 Mos. 26, 44 (לא אפר 2c.). Ebenso findet man V. 2 wieder 2 Mos. 23, 32; 5 Mos. 7, 2 (לא תכרתו 2c.); 2 Mos. 34, 13; 5 Mos. 7, 5 (מזבחותהם תתצון); 4 Mos. 14, 22 (לא שמעתם). Dasselbe ist mit V. 3 der Fall, und man wird annehmen können, daß die Parallelstellen auf den Text erläuternd wirken können. Diese gibt es auch zu den Worten: „und sie werden euch sein zu Zidim" (צְדִים), und zwar erstens 4 Mos. 33, 55, wo es heißt: „und sie werden euch sein zu Stacheln in euren Augen und zu Dornen in euren Seiten (לִצְנִנִים בְּצִדֵּיכֶם)". Also nicht zu „Seiten", sondern zu Dornen in den Seiten. Es wird daher ebenso wenig geglaubt werden können, daß derselbe Sinn herauskäme, wenn blos „Seiten" stehe, als wenn man statt „Stacheln in den Augen" sagen würde „sie werden euch sein zu Augen". Die zweite Parallelstelle ist Jos. 23, 13, wo es heißt, „sie werden euch sein „zur Geißel in euren Seiten und zu Dornen in euren Augen". Mit Dorn und Geißel, welche die Augen und Seiten treffen, werden die Feinde, nicht mit diesen selbst verglichen. Da unsere Stelle jenen ganz entspricht und nur abgekürzt, gleichsam epitomatorisch erscheint, so ist auch jene Drohung kurz ausgedrückt. Es reichte aus, daß gesagt wurde: „sie werden euch zu Dornen sein" und es ist statt צדים zu lesen צנים, (Zinim statt Zidim), eine Veränderung, die so natürlich als erklärlich ist, da Zinim und Zidim in demselben Satze, wie in den beiden andern Stellen vorkamen. Die Verbesserung ist in diesem Falle conservativer als die Beibehaltung. Denn sie ruht auf dem organisch inneren Zusammenhang des Schriftgeistes selbst. Zina, Zinim, Zninim sind Dornen, spinae, die spitz sind und stechen. Das Bild ist aus dem ländlichen Leben gewählt. Israel hat es bei der Eroberung wie ein träger Gärtner gemacht. Es hat das Unkraut, Dornen und Disteln nicht völlig ausgerottet. Die Folge wird sein, daß man bei der Arbeit, bei Säen und Pflanzen die tückischen Dornen am Leibe bald empfinden wird. Wodurch werden die Kenaanim für Israel stechendes Unkraut und Fallstrick werden? Durch die Gewohnheit. Sie stumpft den Abscheu ab, läßt die Gegensätze verschwimmen, lockert die Unterschiede und den Gehorsam. Gewohnheit macht vergeßlich an das, was

man gewesen ist, was man gelobt hat und welchen Bedingungen man unterworfen ist. In der Gewohnheit des Verkehrs wird Israels Glaube sich abschwächen an den unsichtbaren Gott, der gesprochen hat: „Du sollst keinen fremden Göttern dienen".

**Als der Bote Gottes diese Worte gesprochen hatte 2c.** Die wenigen Sätze, die hier stehen, bilden wohl nur den Inhalt der Rede, die er hielt. Aber jeder Satz ruht auf dem Hintergrunde der Lehren Mose's und Josua's. Das Volk fühlt die ungemeine Wahrheit des Segens, den es empfangen hat, um desto mehr wird es ergriffen von dem Gedanken an die Folgen, die es sich durch seine Irrthümer zugezogen haben wird. Denn die Erfüllung des Gesetzes der Wahrheit im Heil verbürgt auch das Gegentheil. Es fühlt die Angst der Sünde um so mehr, je weniger es eigentlich bisher gegen das Wort Gottes aktiv sich vergangen hat. Es hat den Göttern, deren Tempel es nicht zerstörte, noch nicht gedient, mit den Völkern, die es wohnen ließ, noch nicht gesündigt. Es war schwacher Glauben, aber noch nicht völlige Sünde, durch die es verleitet war. Der Bote Gottes redet „zu allen Söhnen Israel", denn kein Stamm hatte eine Ausnahme gemacht. Mehr oder weniger haben sie alle denselben Ungehorsam begangen. Das ganze Volk erhob seine Stimme und weinte.

**Und sie nannten den Namen des Ortes** (Weinende) **Bochim.** Wenn der Bote des göttlichen Wortes mit Israel reden wollte, so mußte er dahinauf gegangen sein, wo er es versammelt fand. Israel hatte den Befehl, so bald es über den Jordan gegangen ist und in Ruhe gekommen, sich an einem heiligen Orte zu Fest und Opfer zu versammeln (5 Mos. 12, 10). Es gilt dies nicht blos von Jerusalem, sondern „von dem Orte, den Gott erwählen wird in einem der Stämme". Dahinauf sollen sie glaubensvoll und unbesorgt ziehen. Nur an solchen Festversammlungen fand man Israel. Dort war die Zeit zu Predigt und Ermahnung. Dies war in jener Zeit Siloh. Denn dort war das Stiftszelt niedergelassen (Josua 18, 1). Da versammelte sich das Volk (cf. Jos. 21, 2). Dahinauf zogen von weit und breit die Israeliten zu Festen (Richter 21, 19) und um zu opfern (1 Sam. 1, 3). Der ganze Zug Josua's war ein Gang von Gilgal nach Siloh. Auch der Bote Gottes kann nirgend anders Israel gefunden haben. Da brach auf sein Wort ein allgemeines Weinen aus (vgl. 1 Sam. 11, 4). Nur weil es ein Weinen der Buße und Scham vor Gott war, ist dem Platze, wo es geschah, der Name Bochim geblieben. Nicht ein besonderer Ort war es. Wie sollte ein Ort, wo eine solche Versammlung statt gefunden hat, unbekannt sein! Und wie käme das Volk dazu, sich an solchem zu versammeln! In Siloh selbst erhielt ein Platz — etwa da, wo der Priester zum Volke zu reden gewohnt war, den Namen Bochim. Von da an erinnerte dieser Name an den Grund, die Thränen, die da vergossen waren. So zeigt man heute in Jerusalem den Ort „der Klage der Juden" (El Ebra, Ritter 16, 352), wo die Juden jeden Freitag beten und klagen. Und sie opferten da. Nach der Buße und Sühne kommt das Opfer.

V. 6—10.

**Und Josua entließ das Volk, und die Kinder Israel gingen ein jeder nach seinem** 6
**Erbtheil, das Land in Besitz zu nehmen.** *Und es diente das Volk Gott alle Tage 7
**des Josua und alle Tage der Aeltesten, welche Josua überlebten, denn sie hatten gese-**
**hen die große That Gottes, die er fur Israel gethan.** *Und es starb Josua, der Knecht 8
**des Herrn, hundert und zehn Jahr alt.** *Und sie begruben ihn im Gebiete seines Erb- 9
**theils in Timnath Cheres auf dem Gebirge Efraim nördlich vom Berge Gaasch.** *Und 10
**auch dies ganze Geschlecht ward zu seinen Vätern gesammelt, und es kam ein anderes**
**nach ihnen auf, die Gott nicht kannten und [also] auch seine That nicht, die er für**
**Israel gethan.**

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Die Bußfertigkeit des Volkes in Bochim hatte gezeigt, daß es noch nicht aus dem Gehorsam Gottes gefallen war, daß es noch in der Erfahrung lebte über den Segen, der ihm zugewiesen war. Was es Josua gelobt hatte (Jos. 24, 22), hatte es noch gehalten. Sie dienten noch dem Herrn. Es stand noch mit ihnen wie damals, als er die Stämme entlassen hatte, um ihre Erbtheile in Besitz zu nehmen. Von dieser Entlassung beginnt die neue Zeit Israels, in der es nicht mehr von Mose, noch durch Josua geleitet war. Darum ist die Einfügung dieser Sätze, die sich auch Josua 24 finden, durchaus passend. Sie geben den ganzen Zeitraum an, in welchem das Volk dem Worte Gottes dienstbar war, obschon es der direkten Leitung Josua's entnommen war. Es war treu, als Josua es sich selbst überließ, treu als er gestorben war, auch noch treu in den Tagen der Aeltesten, welche Josua überlebten. Das ganze Geschlecht hielt fest, welches die Großthaten der Eroberung Kenaans noch gesehen hatte. In unserer Stelle steht, „denn sie hatten gesehen" (ראו), während in Josua 24, 31 ידעו „sie hatten gekannt" zu lesen ist. „Sehen" ist genauer wie „wissen". Denn wissen kann man auch Geschichten, als die That Gottes, ohne sie erlebt zu haben. Aber das Geschlecht hatte noch mitten in den Ereignissen gestanden; die Bewegungen des Kampfes und Erfolges waren ihm noch gegenwärtig. Wer die Begeisterung solcher Siege und Eroberungen jemals im Herzen gefühlt hat, kann sie nicht vergessen. Es ist der Brauch der Erzähler in der Heiligen Schrift, wie der mittelalterlichen Chronik, da wörtlich zu wiederholen, was an andrer Stelle schon gesagt war, wo die neuere Zeit dies durch ein Citat zu ersetzen gewohnt ist. Obschon wir ausgereicht hätten, uns

wegen Josua's Tod auf frühere Historien zu berufen, geht hier die Erzählung den genauen Weg wörtlicher Wiederholung. Sie unterbricht daher nur scheinbar den Gedanken, der V. 1 bis 5 ausgedrückt war. V. 6—10 erklären das fromme Weinen des Volkes in V. 4 und 5. Weil gesagt werden sollte, daß nicht blos nach der Entlassung durch den lebenden Josua, sondern auch nach seinem Tode Israel Gott diente, wird Josua's Tod, Alter und Begräbniß erwähnt. Je weniger die Erwähnung von V. 8 und 9 nöthig war, um desto mehr wird sichtbar, daß sie aus Josua 24 entlehnt sei. Und wir dürfen uns dessen freuen, weil wir hierdurch den Namen des Ortes, wo Josua begraben ward, in einer anderen Form bewahrt erhalten haben.

**Und sie begruben ihn in Timnath Cheres auf dem Gebirge Efraim, nördlich vom Berge Gaasch.** In Josua 24, 30 heißt der Ort Thimnath Serach (סרח für חרס). Die höchste Pietät für den masorethischen Text wird nicht verhindern können, in Ortsnamen mancherlei Variationen anzuerkennen, die namentlich in Buchstabenverwechslungen bestehen (wie חבל und חלב[1]). Die jüdische Tradition hat sich zwar beides als verschiedene Namen desselben Ortes erklärt, doch hatte sich im Lande der Name von „Kefar Cheres" erhalten, wie Estor ha Parchi (B. 2, 434) und andere Reisende bemerkten (Carmoly S. 212. 368. 444 ꝛc.). Eli Smith hat am 26. April 1843 den Ort aufgefunden. Nördlich von Bir-Zeit (schon auf der ältern Karte von Robinson, vgl. die neuere in den bibl. Forschungen), am Wady Belat erhob sich ein sanfter Berg mit Ruinen und Grundmauern einer alten Stadt; die Stelle nannte man noch Tibneh (für Thimna, in derselben Weise, wie das südliche Thimnath heute Tibneh heißt. Die Stadt lag nördlich von einem hohen Berge, an dessen Nordseite, der Stadt zu alte Höhlengräber sich befanden[2]), (Ritter 16, 562). Diesen Ort können auch die jüdischen Reisenden nur gemeint haben, weil sie dort mehrere Gräber beschreiben, die sie außer Josua mit den Namen seines Vaters und Kalebs benannten (Carmoly S. 387). Man wird wohl das Alter des Schmuckes dieser Grabhöhlen, aber nicht ihr Alter selbst bezweifeln können. Smith meinte, daß bisher in Palästina keine Gräber wie diese aufgefunden seien. Auf derselben östlichen Gebirgsseite des Berges Efraim liegt Tibneh, wie südlich davon Bethchoron und Saris (fehlt, wie der Commentar zu Seetzen 4, 271 bemerkt, auf der neuen, aber nicht der ältern Karte von Robinson). Bei Saris, östlich von Ajalon, muß der „Berg Cheres" gelegen haben, den der Stamm Dan nicht, sondern nur die Kraft Efraims zinsbar machen kann. Offenbar trug also auch dieser ganze Theil des Gebirges Efraim den Namen Cheres, und das Timnath, wo Josua begraben ward, wurde durch die Angabe Cheres von gleichnamigen andern unterschieden (vgl. oben zu Kap. 1, V. 35). So erklärt sich das besondere Interesse Efraims am Har Cheres Recht zu üben.

**Und auch dies ganze Geschlecht ꝛc.** Die Zeit schwindet. Ein Geschlecht geht, ein anderes kommt. Nach Josua, als er altersmüde gestorben war, folgten auch seine jüngeren Zeitgenossen in's Grab. Das Geschlecht, das mit ihm die Waffen getragen hatte, war in dem Boden des verheißenen Landes bestattet. Ein anderes Geschlecht, ein jüngeres, lebte. Es war schon auf dem Boden, den die Väter errungen, aufgewachsen. Es erbte von jenen nur den Besitz und Genuß. Es fand sich schon heimisch und gewohnt in dem reichen Leben, das ihnen gegönnt war. Es konnte für dasselbe kein Vorwurf sein, daß sie die Großthaten Gottes bei der Eroberung nicht gesehen hatten (darum steht nicht לא ראו), aber sie erkannten in ihrer Gewohnheit des Besitzes gar nicht an (לא ידעו), daß Gott es gewesen, dem sie ihn verdankten. Wissen mußten sie, wie Israel hineingekommen — aber ידע את יהוה (Gott wissen), ist etwas höheres. Sie erkannten nicht an, daß Gott es gewesen, durch den sie hineingekommen. Ihre Väter hatten gesehen und gefühlt, daß vom Herrn gewesen ist ihr Sieg und ihre Freiheit. Sie aber, als sie aßen, schöne Häuser bauten und bewohnten (5 Mos. 8, 12), vergaßen Gott und sprachen (5 Mos. 8, 17): „Unsere Kraft und die Stärke unserer Hände hat all dies Vermögen geschafft." Die neuere Geschichte hat ein dafür belehrendes Beispiel. Das Geschlecht in Deutschland, das Napoleons Knechtschaft brach, fühlte seinen Gott, wie E. M. Arndt sang und betete. Die nachkommende Zeit genießt die Frucht und spricht: „Unsere Künste und Waffen haben ihn geschlagen". Die lebendige Begeisterung der That und Kraft fühlt ihren Quell im göttlichen Leben. Sie sieht sich als das Werkzeug eines Geistes, der rechte Wahrheit und Freiheit in der Geschichte ordnet. Die Epigonen, je weniger sie gethan, desto mehr fehlt ihnen die Kraft des Glaubens an den Geist, der in ihren Vätern Alles gethan hat. Es geht Alles in Erfüllung, was Mose verkündigt hat. Das nachkommende Israel hatte vergessen (5 Mos. 8, 14), was Gott für seine Väter in Aegypten, in der Wüste, in Kenaan gethan hatte. Es ist sehr bezeichnend, daß gesagt ist, die „Gott nicht kannten und also auch die That nicht, die er für Israel gethan." Das Eine ist mit dem Andern im Volke genau verbunden, wie das Folgende zeigt.

1) Wie חושים und שוהם, אלגמים in שמלי und שכמי, אלמגים, cf. Bochart Hierozoicon lib. 1, cap. 20; tom 2, p. 137.

2) Ueber die Neigung auf Bergen begraben zu werden, cf. Wetzstein Hauran, S. 26.

## V. 11—15.

11 **Und die Kinder Israel thaten das Böse in den Augen Gottes und dienten den**
12 **Baalim. *Und sie verließen Gott, die Gottheit ihrer Väter, der sie herausgeführt aus**
**dem Lande Mizraim [Aegypten], und sie gingen andern Göttern nach, von den Göttern**
**der Völker, welche rings um sie waren, und sie beugten sich vor ihnen und erzürnten**

Gott. *Ja, sie verließen Gott und dienten Baal und Astaroth. *Und der Zorn Got- 13 14
tes entbrannte über Israel, und er gab sie in die Hand der Verfolger, und sie verfolgten
sie, und er überließ sie der Hand ihrer Feinde rings umher, und sie vermochten nicht
mehr vor ihren Feinden Stand zu halten. *Ueberall, wenn sie auszogen, war die Hand 15
des Ewigen an ihnen zum Unfall, wie Gott gesagt und wie Gott ihnen zugeschworen
hat, und es ward ihnen sehr angst.

## Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und sie thaten das Böse in den Augen Gottes.** Worin das Böse besteht, wird bald gesagt, sie dienten andern Göttern, nicht ihrem Gott. Diese andern Götter der Völker um sie her sind Nationalgötter. Sie sind der Inbegriff der individuellen Sitte, Neigung und Anlage dieser Völker. Der heidnische Gott ist das verkörperte Ich des Volkes, das ihm opfert, selbst. Der Gott Israels ist davon der absolute Gegensatz. Er ist der Gott der Weltgeschichte, weil er Himmel und Erde geschaffen hat, und der Gott Israels, weil er aus den Völkern dieses auserwählt hat, um ihm ein heiliges Volk zu sein. Das Gesetz ist das Abbild der göttlichen Sittlichkeit, in welcher das heilige Volk sich darstellt. Israel verläßt Gott, wenn es dieses Gesetz nicht befolgt. Es vergißt Gott, wenn es sich zuschreibt, was Gott zukömmt, wenn es die Geschichte seiner Kämpfe und Siege nicht aus Gottes Führung, sondern aus eigner Kraft erklärt. Darum fällt auch Israel, sobald es Gott als den Urheber seiner Geschichte vergißt, in den Dienst der anderen Götter, weil diese den Gegensatz des absoluten Gottes, das sichtbare Ich des Volksthums darstellen. Von Israels Gott fühlt sich das Volk abhängig. Die heidnische Gottheit und ihr sinnliches Bild ist das Resultat des Volkswillens. In dem Momente, wo das ungeduldige Israel in der Wüste Gott verließ, betete es das goldene Kalb, den Typus Aegyptens an. Israel wird in Kenaan verleitet, Gott als seinen Wohlthäter zu vergessen. Es will den Contrast aufheben, der zwischen ihm und ihnen besteht, und die Trennungen lösen, welche das Gesetz des unsichtbaren Gottes geboten hat. Die Gemeinsamkeit mit den anderen Völkern ist nur möglich, wenn es ihren Göttern dient. Kein Bündniß fand statt ohne die Gemeinschaft der Heiligthümer. Denn in diesen sprach sich der Typus des Volkes selber aus. In den italischen Städten nannte man Concilium die Vereinigung zu gemeinschaftlichem Opfer. Erst aus ihm folgte Connubium und Commercium. Um der Nachbarn willen vergessen sie Gott. Um den Menschen zu gefallen thun sie „das Böse in den Augen Gottes". Böse רע ist das Gegentheil des göttlichen Willens. Was das Gesetz verbietet, ist „böse". Fremde Götter nicht zu verehren, lautet das erste Gebot und ist der Urgrund aller Gebote. Daher thut Israel, wenn es ihnen dient, nicht blos Böses, sondern „das Böse". Der Gedankengang der einfachen Sätze hat einen durchgreifenden logischen Zusammenhang. Das neue Geschlecht kennt die Thaten Gottes für Israel nicht mehr. Darum möchte es mit den Völkern ringsum leben. Denn diese sind nicht vertrieben worden. Um mit ihnen zu leben, dient es den fremden Göttern. Also verläßt es und erzürnt es Gott.

**Und sie dienten den Baalim.** Baal (בעל) ist als Gottheit für das Volk, was er als Hausherr im Hause, als Herr in der Stadt ist. Er ist das Ich des Volkes, seine Kraft und Repräsentation. Daher gibt es einen allgemeinen Baal, wie viele Baalim. Die verschiedenen Städte und Stämme hatten ihre individuellen Baalim, die nicht immer von der Stadt, sondern von verschiedenen an ihnen verehrten Natureigenschaften benannt waren. Es ist dies den verschiedenen Attributen analog, aus denen Zeus verschiedene Namen und Verehrung in Griechenland erhielt. Die Israeliten, als sie ihres eigenen Gottes vergaßen, fielen dem Dienste des Stammes oder der Stadt zu, in der sie lebten, nach der Mannigfaltigkeit, in der er sich darstellte. Unsere Stelle gibt genau die Worte wieder, welche das mosaische Gesetz enthält (cf. 5 Mos. 17, 2 und 29, 25), nur ist statt Elohim acherim hier Baalim gesetzt. Elohim acherim war der allgemeinste Begriff. Durch ihr Verbot sind die falschen Götter aller Zeiten und Lande, welchen Namen sie auch tragen, verboten. „Acher" ist ein „Anderer" nicht im gleichstellenden, sondern im niederen falschen Sinne, wie ἕτερος, posterior, das deutsche „After" und „Aber" gebraucht. „Aberglaube" ist „falscher Glaube", wie Elohim acherim falsche Götter (vgl. meine Abhandlung über Wissensch. und Akademien S. XXXVIII). Baalim ist hier an die Stelle gesetzt, als der landesübliche Name für den falschen Gott. In der That drückt Baal schon durch seine eigentlichste Bedeutung den Gegensatz zu dem absoluten und wahren Elohim, dem יהוה aus. Denn als בעל ist er abhängig von dem Wesen dessen, dem er ein Baal ist, wie kein Ehemann ist, der nicht eine Ehefrau hat, während es die Natur des absoluten Gottes ist, von der Besonderheit absolut frei zu sein. Diese Baalim waren die „Götter der Völker, die rings umher wohnten". V. 12 gibt in jedem Worte wieder, daß, was nun eintraf, mosaische Verküudung gewesen ist (vgl. 5 Mos. 28, 20; 31, 16 עזב ה׳, 3 Mos. 22, 33). Hauptstellen, die im Auge gehalten sind, stehen 5 Mos. 6, 19 und Kap. 29, 25. V. 13 fängt ebenso wie V. 12 an ויעזבו את יהוה, „sie verließen Gott", nicht als Wiederholung, sondern als Verstärkung. Man muß erstaunen, daß sie Gott verlassen haben, (עזב hat den Sinn, in welchem wir „von Jemanden Nichts wissen wollen", „stehen lassen" — wie man den Armen stehen läßt, der bittet — gebrauchen), und dienen „Baal und Astaroth". Israel, will der Erzähler ausdrücken, konnte wirklich seinen herrlichen Gott, der es aus Aegypten führte, „um Baal und Astaroth" willen aufgeben! In den Versen 11, 12, 13, 14 ist eine Steigerung ausgedrückt, denn die Sünde bleibt nicht stehen, sie geht immer tiefer. V. 11 war gesagt worden, „sie dienten den Baalim". V. 12 gibt an, daß dies wirklich in solcher Weise geschehen, wie es Mose in Gottes Namen als Grundvergehen des Volkes bezeichnet hat. V. 13 zeigt die Verblendung Israels in seinem tiefsten Schatten. Es

hat seinen Gott voll Reinheit und Wahrheit verlassen, um Baals und Astaroths willen. Es geht in Erfüllung, was 5 Mos. 4, 19 verkündet ist, „daß du nicht aufhebest deine Augen gen Himmel und siehst die Sonne, den Mond und Sterne, das ganze Heer des Himmels... und du dich vor ihnen beugst und ihnen dienest.“ Die Lichter des Tag- und Nachthimmels sind die Urtypen des alten Götterdienstes. Baal entspricht dem Zeus, dem griechischen Inbegriff alles Lichtes. Astaroth ist das ähnliche Bild der Hera (in ihres Namens Bedeutung, eine Baala), der Sternenkönigin. Astoreth heißt der Stern (אסתר, persisch sitareh, ἀστήρ, star) — in der Mehrheit ist ihr Name Astaroth. Diese Mehrheit drückt den Ausdruck der Schrift „das Himmelsheer“ (צבא השמים) in einem Sammelbegriffe aus. Wie Elohim durch die Mehrheit die Gottheit, so stellen Baalim das Baalthum, Astaroth den leuchtenden Nachthimmel dar. (Wie cives und civitas, בעלים und בעלה, als der Inbegriff des Staatswesens gefaßt ist). Die griechische Bildung der Astoreth war bekanntlich Astarte, daher Namenbildung wie Abdastartus[1]) (Diener der Astarte), im israelitischen Volksgeist Obadia (Diener des Jah) zum Contraste haben. Astarte ist der Ausdruck desselben Natur- und Volksgedankens an der phönizischen Küste, wie ihn bis in die spätesten Zeiten Kleinasien als ephesische Göttin verehrte. Es fließen in ihr die griechischen Begriffe von Hera, Artemis und Aphrodite nicht zusammen, ohne daß man den gemeinschaftlichen Quell nicht deutlich wiederfände. Aus den lehrreichen Stellen der Schrift, in denen der Sprachgebrauch (5 Mos. 7, 13; 28, 4) einen Bezug der Astarte zur Fortpflanzung der Heerden zeigt, erkennt man, daß sie, eben als leuchtende Nachtgöttin, wie Hera eine Gönnerin leiblicher Fruchtbarkeit, eine Eileithyia, Lucina, Mylitta gewesen ist. Um dieses Gedankens willen stimmt die himmlische Hera (Juno coelestis) mit Aphrodite Urania zusammen, wie Hesychius von Beltheş (Baalath) sagt, es sei dies die Eine oder die Andere. Astarte wurde nicht blos als Astoreth in Sidon verehrt (1 Kön. 11, 5; 2 Kön. 23, 13), sondern in ganz Kenaan, und ihr Tempel in Askalon wird besonders erwähnt (1 Sam. 31, 10). Offenbar ist es dieser Tempel, den Herodot (1, 105) als der Aphrodite Urania geweiht, darstellt, und den die Scythen als das Nationalheiligthum von Askalon zerstörten. Weil es dieses war, hatten die Philister die Waffen Sauls in demselben als Trophäe niedergelegt. Man sah in ihr die Siegerin über den besiegten Feind, wie man die Hülfe der ephesischen Göttin zuschrieb, die Kimmerier dort abgehalten zu haben. Der Gedanke der Wehrhaftigkeit lag in allen Göttinnen der Naturfruchtbarkeit in Asien. Denn gegen die Feindseligkeit des Wildes müssen ihre Waffen die zahme Natur und ihre Pflege schützen. Der Dienst der ephesischen Göttin wird durch Amazonen begründet und gefeiert. Juno, die himmlische, wird mit einer Lanze dargestellt. Keine andere Idee geben die uralten Bilder der Aphrodite wieder, wenn sie bewaffnet und kriegsgerüstet gedacht wird. Jedenfalls dem Nationalkriege hold wird Astarte gedacht, wenn in ihrem Tempel die Kriegstrophäen hängen und wenn des furchtbaren Kriegers Og Hauptstadt Astaroth heißt (Jos. 9, 10; 12, 4). Dieser König Og von Basan wird als ein Sproß der gewaltigen Rephaim angesehen. Diese haben ihren Sitz in Astareth Karnaim, wo sie von den östlichen Königen bekriegt werden (1 Mos. 14, 5). Astaroth Karnaim weist auf das Horn der Mondsichel hin, welche auch Astarte von Askalon auf den Münzen dieser Stadt andeutet (cf. Stark, Gaza S. 259). Die bewaffnete Aphrodite in Sparta ist, was glänzend die Uebereinstimmung beweist, eins mit der Helena oder Selene, der Mondgöttin. Mond und Sterne, die Lichter des Nachthimmels, sind in Astaroth verschmolzen. Sie ist der Inbegriff des ganzen Himmelheers. Israel bückte sich vor diesem Zeba, wenn es seinen Zebaoth verließ. Baal und Astaroth fassen den ganzen phönizischen Nationalkultus zusammen, dem Gotte der Weltgeschichte, Jehovah gegenüber. Es sind die Repräsentanten ihrer Nationalwohlfahrt, und es ist eine tiefe Auffassung, die Epiphanius mittheilt (Haeres. 55, cap. 2), nach welcher Einige dem Malkizedek (Melchisedek, den Herakles (Baal) als Vater, die Astaroth (oder Asteria, τὴν καὶ Ἀστερίαν) als Mutter geben. Wenn Melchisedek sich also vor Abraham und seinem Gotte beugt, hat sich der kenaanitische Nationalgeist unterworfen. Wenn Israel vor solchen Symbolen sich niederwirft, muß es seinen Gott erzürnen.

**Und der Zorn Gottes entbrannte über Israel.** Eine Steigerung enthalten auch die Aeußerungen über den Unwillen Gottes. Erst thun sie das Böse in seinen Augen (V. 11), dann erzürnen sie ihn (cf. 5 Mos. 4, 25; 9, 18), endlich entbrannte der Zorn (V. 14; auch 4 Mos. 25, 11; 32, 13).

**Und er gab sie in die Hand der Dränger — und er überließ sie der Hand ihrer Feinde.** Alle bisherigen Sätze sind mit Ausnahme von Baal und Astaroth, welche statt Sonne, Mond und Sterne gesetzt waren, wörtlich aus dem mosaischen Verkündungen recapitulirt. Obige Worte sind hier zum ersten Mal zu lesen. Sie drücken eben die historische Folge vom verkehrten Thun Israels aus. Wenn Israel Gott und sein Gesetz verläßt, hat es allen nationalen Grund verloren. Durch sie ist es ein Volk; ohne sie hat es weder eigenes Recht noch eigene Kraft. Die Götter, denen sie nachlaufen, gehören ihnen gar nicht an. Sie sind vielmehr Eigenthum der Völker, die ihre Feinde sind. Israel war ein unfreier Haufe, als er Aegypten verließ. Durch Gottes Offenbarung, welche die Verkündung an ihre Väter erfüllte, wurde es frei. Gibt es diese auf, fehlt ihm der Freiheit Grund. Es kann gar nicht frei sein, denn mit der Verehrung der fremden Nationalgötter hebt es sein eigenes Volksthum auf. Diese Treulosigkeit gegen seinen Gott ist daher die schlimmste Thorheit gegen sich selbst. Denn die Feinde, welche vor Israels Gott und seiner Begeisterung gewichen sind, werden die Eroberer Kenaans nicht mehr schonen, wenn sie charakterlos an fremden Altären knieen. Wenn Israel gegen seine Feinde den Gott, der es aus-

---

1) Vgl. Methuastartus (מתועשתרת), wie Methubaal, Methusalem, Mann (im Sinne von zugehörig, hörig) der Astarte. Vgl. אמעשתרת, „meine Mutter ist Astarte“ auf der sidonischen Inschrift des Eschmunazar. Rödiger (Zeitschrift d. d. m. Ges. 1855, S. 656) hält es für Abkürzung von אמתעשתרת, Magd der Astoreth, dem Andere nachfolgen.

erwählt, nicht in seiner Mitte hat, ist es wie ein schutzlos Wild, das die Jäger hetzen. Aus solchem Bilde ist gewählt, wenn es heißt, „und Gott gab sie in die Hand ihrer שסים“. Der Stamm שסה, שסס kommt im Pentateuch nicht vor und hier zum erstenmal. Es sind Feinde des Eigenthums Anderer, Räuber, Plünderer, wie der Jäger dem Wilde Leben und Gaben raubt. Das Wort ist mit dem griech. χάζω, dessen passiv. χάζομαι allerdings allein gebräuchlich ist, in derselben Bedeutung verwandt. (Davon ist auch wohl cacciare, chasser zu leiten; vgl. dagegen Diez Lex. der röm. Spr. S. 79). Israel, das seinen Bund mit Gott gebrochen um der Menschen willen, wurde gerade von diesen nicht anerkannt. Man raubte Habe und Freiheit. Denn Gott hatte es „verkauft“ wie einen Sklaven, der seine Freiheit verloren. Was blieb Israel übrig, als zu dienen, wenn es die Kraft Gottes nicht mehr besaß! Es kann nicht Stand halten vor seinen Feinden, wie 3 Mos. 26, 37 in etwas verschiedenen Worten verkündet wird. Ein Volk, das nur durch den Gegensatz seines Geistes gesiegt hatte, muß fallen, wenn es gerade diesen Geist aufgibt. Zum Erfolge hat Niemand mehr Kraft, wer den einzigen Beruf dazu selbst zerstört. Darum konnte Israel nichts mehr gelingen. So siegreich es mit seinem Gotte war, so übel war ihm ohne ihn. Der Abfall von Gott ist immer wie eine Rückkehr nach Aegypten in die Knechtschaft (5 Mos. 28, 68).

**Wie Gott gesagt und wie er ihnen zugeschworen.** Der Erzähler betont schon dadurch, daß er für ihre Sünde dieselben Worte braucht, wie sie im Gesetze stehen, dauernd die Wahrheit der göttlichen Verkündigung. Israel soll erfahren, daß Alles eintritt, was angedrohet war. Ist doch auch alles Gute eingetroffen. Hier drückt er sich noch deutlicher aus. Die Hand Gottes (5 Mos. 2, 15) wurde ihnen zum Bösen (5 Mos. 29, 20), „wie Gott ihnen zugeschworen“. Wie genau der Erzähler sich auf die mosaischen Urkunden bezieht, kann aus keinem Satze mehr erhellen. Es steht fast überall der Ausdruck des Zuschwörens von Gott an Israel nur von dem Segen, den es erhalten wird. Nur an zwei Stellen, die dasselbe enthalten (5 Mos. 2, 15; cf. Josua 5, 6), wird gesagt, daß der Ewige denen, welche der Stimme Gottes nicht gehorcht, zugeschworen, das Land nicht sehen zu lassen, und ist also hier der Schwur auf die Strafe gewendet. Auch die doppelte Redeweise, wie Gott geredet und zugeschworen habe, ist 5 Mos. 29, 12 vorgebildet.

**Und es ward ihnen sehr angst.** (ויצר). 5 Mos. 28, 50—52 sind die Plünderer abgebildet, die Vieh und Ernte rauben werden. „Und es wird dir eng werden an deinen Thoren“, wird zweimal gesagt (והצר לך). Der Erzähler setzt genau die Kenntniß jener Urkunden voraus, die er um deswillen nur mit den schlagenden Punkten andeutet.

### V. 16—23.

Und Gott stellte ihnen Richter auf, und sie erretteten sie von der Hand ihrer 16
Plünderer. *Aber sie hörten auch auf ihre Richter nicht, denn sie buhlten*) nach fal- 17
schen Göttern und bückten sich vor ihnen und wichen schnell**) von dem Wege, den
ihre Väter gegangen waren im Gehorsam der Gebote Gottes, und thaten nicht also.
*Sobald Gott Richter für sie aufstellte, war Gott mit diesem Richter, und sie ret- 18
teten sie von der Hand ihrer Feinde alle Zeit des Richters, denn Gott ließ sich bewe-
gen durch ihr Wehklagen***) über ihre Dränger†) und Verfolger††). *Aber nach dem 19
Tode des Richters kehrten sie zurück und waren sündiger noch als ihre Väter im Nach-
folgen falscher Götter, ihnen zu dienen und sich vor ihnen zu bücken; sie ließen nicht
von ihren Unthaten†††) und ihrem verstockten Wandel*†). *Und es entbrannte der 20
Zorn Gottes über Israel, und er sprach: Wahrlich, wenn dieses Volk übertreten hat
meinen Bund**†), den ich ihren Vätern geboten habe, und hört nicht auf meine Stimme:
*So will auch ich nicht fortfahren einen Mann auszutreiben vor ihnen, von den Völ- 21
kern, welche Josua übrig ließ, als er starb. *Um zu prüfen***†) mit ihnen Israel, ob 22
sie den Weg Gottes bewahren werden, darauf zu wandeln, wie ihn ihre Väter behütet
haben, oder nicht. *Und es ließ Gott diese Völker in Ruhe††*), damit sie nicht 23
bald ausgetrieben würden, und gab sie nicht in die Hände des Josua.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Die beiden ersten Kapitel sind pragmatische Einleitungen für alle Ereignisse, welche im nachfolgenden Buche erzählt werden sollen. Durch sie soll, was in Israel das Wichtigste war, Aufschluß gegeben werden über das Verhältniß des Willens Gottes zu seinem auserwählten Volke. Da Glück und Unglück auf Gott zurückgeführt ward, handelt es sich darum, die sittlichen Motive desselben aus

*) כי זנו, cf. 5 Mos. 31, 16. **) סרו מהר, cf. 2 Mos. 32, 8; 19, 12. ***) נאקתם von נאק, אנק, cf. 2 Mos. 2, 24; 6, 5. †) לחץ, cf. 2 Mos. 3, 9. ††) דחק erscheint hier zum erstenmal, cf. das griechische διώκω. †††) 5 Mos. 28, 20. *†) קשה, mit Bezug auf 2 Mos. 33, 5 rc., wo Israel schon קשה־ערף genannt wird. **†) Jos. 7, 11. ***†) cf. 2 Mos. 16, 4; 20, 17; 5 Mos. 8, 2 u. 16; 13, 4. ††*) cf. 4 Mos. 32, 15.

der Gnade oder dem Zorne Gottes zu erklären. Es kam darauf an, für die eigenthümlichen Geschichten, die zu erzählen waren, die Zweifel zu beseitigen, welche gegen die Lehre von Gottes machtvoller und weltgebietender Führung erhoben werden konnten. Der Zusammenhang der Volksgeschicke, die berichtet wurden mit der Verkündung des mosaischen Gesetzes, war nachzuweisen. Es mußte gelehrt werden, weßhalb die Pläne Gottes, wie sie Mose über die Herrlichkeit Israels in Kenaan vorgelegt waren, so unvollständig in Erfüllung gegangen waren. Es war im Kap. 1 ein geschichtlicher Ueberblick über die Eroberungen der Stämme nur darum gegeben worden, um dabei zu berichten, wie wenig dem Gebote des Gesetzes nachgekommen war, die Völker auszutreiben. In diesem Ungehorsam findet sich der Keim alles nachherigen Unglücks. Denn durch die Mischung mit den heidnischen Völkern fiel es in die Sünde. Bei Israel war der Abfall von Gott thatsächlich eins mit Rückfall in die Knechtschaft. In der Noth und Wehklage hörte Gott (V. 15 u. 18) barmherzig ihr Schreien, wie er es in Aegypten gehört hat (2 Mos. 2, 24; 6, 5). Auch jetzt erweckte er ihnen Helden, die durch die Kraft Gottes die Feinde schlugen, und das Volk von innerer wie äußerer Knechtschaft befreiten (V. 16). Damit war aber das Uebel im Keime nicht aufgehoben; da das Richterthum an sich nicht erblich war, so folgte nach seinem Tode, was nach dem Hingange Josua's und seines Zeitalters erfolgt war. Das Volk fiel immer wieder zurück in seine alte Sünde (V. 18. 19). Die Geschichte der Ereignisse unter den Richtern ist eine Geschichte immer erneuter göttlicher Barmherzigkeit und menschlicher Schwäche. Solchen Verhältnissen gegenüber, mußte sich die entscheidende Frage nach dem Grunde derselben richten. Wenn, konnte das Volk fragen, die Versuchung daran schuld war, in welche man durch die übrig gebliebenen Kenaanim fiel, — der, auf welchen die erste Schuld, sie nicht vertrieben zu haben, fallen dürfte, war ja Josua! Warum jagte der Held Gottes nicht alle aus dem Lande? warum gab er das ganze Land in seinen weiten Gränzen nicht Israel zum Besitz? Wenn blos Meer und Wüste die Gränzen geblieben wären, hätte Israel keine Versuchung gehabt, mit dem Aberglauben der Nachbarn sich zu mischen. Auf sich selbst überlassen hätte es nichts Anderes gewußt, als Gott zu dienen. Darauf antworten die Verse 21 und weiter: Gott sei allerdings der Helfer und Führer Israels, sein Befreier und Sieger, aber nicht um der Sünde und Trägheit Israels zu dienen. Wenn der freie Wille Israels in den Gottesgehorsam eingeht, dann ist sein Geist mit ihnen. Die Wahrheit dieses freien Willens beweist sich aber nur in der Versuchung. Abraham war der Vater des Glaubens, weil er, obschon er versucht war (1 Mos. 22, 1), doch bestand. Treue und Glauben bekunden sich nur in der Anfechtung. Gott vermochte allerdings in seiner Allkraft den Gläubigen jede Versuchung aus dem Wege zu räumen, damit wäre dem Menschen keine Wohlthat erwiesen; es wäre ihm zwar die Gelegenheit zu sündigen schwer, aber auch der Beweis des siegreichen Kampfes über die Sünde unmöglich gemacht. Hätte Gott den Josua alle Völker, die Israel versuchen konnten, aus dem Wege räumen lassen, wäre die inwendige sündige Lust nicht geringer worden; es hätte Gott als seinen Wohlthäter nicht mehr geliebt; es hätte vergessen, daß er sein Befreier war (Kap. 2, 10), — aber der Glaube, die Treue, die Begeisterung, die sich in der Anfechtung zeigt, hätte keine Gelegenheit gehabt, das Wohlgefallen Gottes und seine Kraft zu gewinnen. Freilich muß die Treulosigkeit ihre Sünde büßen, aber die Treue bringt Helden hervor. Das Buch der Richter erzählt von den Prüfungen, in denen Gott Israel durch die Kenaanim prüfen ließ, — von der Strafe, welche sie litten, sobald sie nicht bestanden, aber auch von den Helden, welche Gott erweckte, weil sie Glauben gehalten haben. Es widersprechen also die Schlußverse nicht dem Beginn des Kapitels. Die frommen Alten weinen, als sie aus den Worten des „Boten von Gilgal" die Versuchung sehen. Die untreuen Jungen müssen die Strafe leiden, weil sie in sie fielen. Josua hätte wohl alle Völker vertrieben — aber Gott ließ es nicht zu. Er starb — aber dafür erweckte Gott andere Helden, die Israel, wenn es in der Noth reuig seufzte, befreiten. Solcherlei sind die Grundzüge der pragmatischen Gedanken, in welchen der Erzähler sein Buch einleitet und auf die er immer wieder bei den verschiedenen Katastrophen zurück verweist.

**Und Gott stellte ihnen Richter auf, שֹׁפְטִים,** Schoftim. Dieses Wort erscheint hier zum erstenmal in der eminenten Bedeutung, die es scheinbar bisher noch nicht gehabt. שפט ist urtheilen, entscheiden und nach der Entscheidung verfahren in Streitigkeiten, welche die Volksgenossen und Bürger einer Gemeinde entzweien. Ursprünglich war der einzige Richter in Israel Moses, der glaubte Alles allein schlichten zu müssen (2 Mos. 18, 16). Als dies unmöglich war, übergab er die kleineren Sachen Vertrauensmännern aus dem Volke, wie die spartanischen Ephoren im Anfang auch nur in Bagatellen entschieden haben. Denen gebot Mose (2 Mos. 18, 21; 5 Mos. 1, 16): „Richtet mit Gerechtigkeit zwischen einem Mann und seinem Bruder". Für die Zukunft gebietet Mose, Richter zu setzen in allen Städten (5 Mos. 16, 1—12); sie sollen richten über Leben und Tod, wenn Israel gefrevelt hat, auch in Sachen des Götzendienstes, wie in allen andern Dingen (5 Mos. 16, 9 und 25, 2); sie sind, obschon gesagt wird, „du sollst dir sie setzen", mit Autorität umkleidet, die ihren Richterspruch vollgültig macht. Wer sich widersetzt, muß sterben (5 Mos. 16, 12). Das Zeichen dieser Autorität war auch in Israel der Stab, wie ihn Moses führte und שפט ist darum mit שבט, dem Stab, *σκῆπτρον*, scipio, in Verbindung zu setzen. שֹׁפֵט ist ein Stabmann, ein Richter.

Um Recht zu sprechen reichen auf dem homerischen Schildbilde die Herolde den Greisen die Stäbe (Ilias 18, 506), „jetzt aber tragen den Stab in den Händen die Sprecher des Rechts", sagt Achilles (Ilias 1, 237)[1]). Diese richterliche Autorität ist die Haupteigenschaft der königlichen Würde. Darum ist auch der höchste König, Gott, „der Richter der ganzen Erde" (1 Mos. 18, 25). Er urtheilt über Recht und Unrecht, und straft darnach. Als

1) Bis in die neueste Zeit ist der französische Bâtonnier, das Haupt der Advokaten, ein ähnlich gebildeter Titel, der doch vom mittelalterlichen bastonerius sehr unterschieden ist.

nun in Israel Gesetz und Sünde nicht mehr unterschieden war, setzte er aus Erbarmen wieder „Richter" ein. Wenn diese mit Heldenthum begabt sind, die Dränger Israels zu besiegen, so ist dies Heldenthum doch nicht Hauptcharakter. Dieser ruht im „Rechtsprechen". Sie bringen wieder wie 5 Mos. 16, 1—12 vorausgesehn ist, Autorität des Gesetzes. Sie strafen wieder die Sünde des Ungehorsams gegen Gott. Aus dem Geiste dieses Gesetzes haben sie die Begeisterung der Kraft. Der normale Zustand Israels ist nicht, wenn es blos siegt, sondern wenn „Gesetz und Recht" חֹק וּמִשְׁפָּט gehalten werden. Aus diesem Grunde erweckt Gott Schoftim, Richter, nicht „Fürsten" (Nesiim oder Sarim); ihre Aufgabe, wie der Grund ihres Berufes ist darin ausgedrückt. Wenn Israels Gesetz im Lande gilt, dann ist es frei und kraftvoll. In Israel können von nun an (wie 5 Mos. 16, 14 ꝛc. erfahren läßt), außer Schoftim nur Melachim, Könige, herrschen. Der Unterschied zwischen Beiden ist hauptsächlich die Erblichkeit, freilich in Israel ein bedeutungsvoller, durch Glanz und nationale Bestimmung hochgehobener. Der Richter hat nur eine persönliche Aufgabe. Er soll Israel wieder durch göttliche Begeisterung sieghaft machen. Er stellt wieder her, wie es nach Josua's Tode gewesen ist. Ihm brauchte Keiner nachzufolgen, wenn Israel ohne ihn selbst sein Recht hielte und der Versuchung widerstände. Israel hatte genug an dem Gesetze, welches ihm gegeben ist, und könnte, um dieses und die Priester geschaart, frei sein, denn Gott ist sein König. Aber es ist schwach. Kaum ist der Richter todt, schwankt auch die Autorität des Gesetzes. Die Einheit geräth in Stocken und der Feind benutzt die herrenlose Unordnung. So folgen, durch Gott erweckt, aus der nationalen Noth mit neuer Kraft umgürtet die Richter auf einander, entschlossene Herren voll persönlicher Kraft — aber nur in Gottes Geist Mischpat zu üben, berufen. Bei der Erwähnung der Suffeten, als einer punischen Obrigkeit, pflegte man sich der Schoftim bei den Israeliten zu erinnern. In der That ist es richtiger, die Suffeten als consules, wie als Könige zu erklären. Auch bei den Phöniziern schloß der Königsbegriff die Erblichkeit[1]) ein; die Suffeten waren eine gewählte Obrigkeit, deren Namen allerdings ebenfalls sich daher schrieb, daß sie auch die höchste Gerichtsbehörde bildeten. Sie saßen zu Gericht (ad jus dicendum), als die Pläne des Aristo zu Tage kamen (Liv. 34, 61). Es ist ein wiederkehrender Brauch, daß, wie im spanischen Gades (Liv. 28, 37), die Obrigkeit der Stadt (summus magistratus) Richter, d. i. Suffeten, genannt wurden. Noch im Mittelalter war judices der Name spanischer Obrigkeiten. Der höchste Würdenträger von Sardinien hieß Judex[2]). Die Verschiedenheit der israelitischen Richter von den Suffeten besteht nicht sowohl in ihrer verschiedenen Amtsthätigkeit, als im Quell, Ziel und Inhalt dieser. Es gab auch in Israel überall Schoftim, aber die von Gott zu Rettern erkornen Männer waren im eximirten Sinne Männer des göttlichen Rechts. Sie waren keine regelmäßigen, sondern außerordentliche Autoritäten. Sie wurden daher nicht wie die Suffeten vom Volke gewählt. Diese stellte Gott selbst auf. Der Geist nationalen Glaubens rief sie an die Spitze des Volkes.

**Ich werde nicht fortfahren einen Mann zu vertreiben von den Völkern, welche Josua übrig ließ, als er starb.** Mit diesem wichtigen Satze, welcher Kap. 1 und 3 historisch und geographisch verbindet, ist Folgendes gesagt. Bestimmt war für Israel das ganze Land von der Wüste von Edom bis an das Casische Gebirge und die Straße von Hamath, vom Jordan bis an's Meer. Aber dem Josua war nicht gegeben, die Räumung des ganzen Landes zu erwirken. Eine Gruppe von Völkern, die Kap. 3, V. 3 genannt werden, waren in ihren Sitzen geblieben. Gegen diese haben auch die Stämme, als sie das Land in Besitz nahmen, keine Fortschritte gemacht (vgl. Richt. 1, 19 u. 34). Namentlich erklärt sich dadurch, was von dem Stamme Ascher oben Kap. 1, 31 gesagt war. So war denn allerdings Israel innerhalb der Gebiete, welche ihnen bestimmt waren, noch immer von einem Kranze heidnischer Völker umgeben, zum Theil zwar besiegt, aber nicht unterworfen, außer denen, welche man mit ihrem Götzendienste in den unterworfenen Landen (cf. Kap. 1, 21. 27. 30) duldete. Es waren diese Völker, welche Israel Versuchung und Kämpfe bereiteten, aber auch sie, gegen die es sich, durch gottbegeisterte Helden geführt, zu kriegerischer und kundiger Wehrkraft erhoben. Mit ihrer Aufzählung, die Kap. 3, V. 1—5 kurz gefaßt ist, hat auch der Erzähler seine Einleitung in die nachfolgenden Ereignisse beschlossen. Der geschichtliche und sittliche Hintergrund, von dem sie sich erheben, ist klar. Nicht blos der Schauplatz und die Gegner, auch die Ursachen des Kampfes und der Siege sind gegeben.

1) Was bei Movers (Phönizier 2, 1. 536) mit Unrecht übersehen ist. Als Inhaber einer regierenden Thätigkeit, des Scepters würdig, konnten sie griechisch kaum anders als *βασιλεῖς* genannt werden. Gute Bemerkungen gegen Heeren in dieser Angelegenheit gab J. G. Schlosser (Aristoteles Politik 1, 195. 196).

2) Es bedarf dafür nur des Hinweisens auf Du Cange unter Judices. Aehnliche Verhältnisse finden sich in den Ursprüngen der Staats- und Rechtsgeschichte aller Völker; cf. Grimm Rechtsalterthümer S. 750 ꝛc.

## Drittes Kapitel.

V. 1—4.

**Und das sind die Völker, welche Gott in Ruhe ließ, um mit ihnen Israel zu ver- 1**
**suchen, und zwar zumal die, welche alle die Kämpfe mit Kenaan nicht erfahren hatten.**
***Nur daß sie zur Erfahrung der Geschlechter der Söhne Israel diese den Krieg lehrten, den 2**
**sie früher nicht kennen lernten. *Fünf Fürstenthümer der Pelischthim, und der ganze Kenaani 3**

und Sidoni und Chiwi, der auf dem Libanon, vom Berge Baal Hermon bis zur Straße
4 von Hamath wohnt. *Und diese waren es, mit denen Israel geprüft wurde, um zu erfahren, ob sie auf die Gebote Gottes hören werden, welche er ihren Vätern durch Mose aufgegeben hat.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Alle, welche die Kriege Kenaans nicht erfahren hatten.** Das sind die, von welchen Kap. 2, 10 die Rede war, „daß sie nichts mehr wußten von den Thaten Gottes“. Dieses jüngere Geschlecht, nach Josua's und der Alten Tode, hielt in seinem Genuß die Gefahren, die die Väter bestanden haben, für nicht so groß und schätzten daher die Hülfe Gottes nicht genug. Die Schrecken des Kriegs muß man erlebt haben. Als wenn Kenaan so leicht zu erobern gewesen wäre. Es war nichts geringes, die kriegskundigen Völker zu schlagen; mußte nicht der Stamm Juda, obschon er siegte, dennoch das Thal der eisernen Wagen aufgeben? Davon aber wollte die Jugend nichts mehr wissen. Sie kannten nicht, „was ein Krieg mit Kenaan zu bedeuten habe“.

**Nur daß sie zur Erfahrung der Geschlechter der Söhne Israel diese den Krieg lehrten.** Der Satz hat eine schwierige Construktion und ist daher vielfach mißverstanden worden (auch von Bertheau). Es ist ein Buch der Kriege, welches der Erzähler beginnt, und es ist seine Aufgabe, die sittliche Ursache dazu anzugeben. Gott versucht Israel zu seinem Heile. Also hat er „die Völker ruhig gelassen, um durch sie Israel zu prüfen“. Wie das? damit Israel durch sie unruhig werde. Sie zwingen Israel zum Kampf. Dies lernt in seinem Falle ihren gewaltigen Druck, und wenn er ihnen Helden schickt, die köstliche Gnade der neuen Freiheit. Nur dazu; auf nur (רק), das zweimal gesetzt wird, ruht der Nachdruck. Es ist zwischen למדם und ישראל ein למען[1]) zu ergänzen. Der hebräische Sprachgebrauch stellt die beiden mit למען beginnenden Sätze (למען למדם und למען דעת) unverbunden nebeneinander, wobei einer den Grund des andern angibt. Gott läßt die Völker in Ruhe, „damit sie die Israeliten lehrten, was Krieg mit Kenaan zu bedeuten habe“ — damit die Geschlechter es wüßten, die es noch nicht erfahren. Nicht zur Lehre äußerlicher Kriegskunde läßt er die heidnischen Völker in dem Lande, sondern „daß die Geschlechter Israels lernten, was kriegen heißt, wie es gegen Kenaan ohne Gott nichts vermag, und daß es in den Thaten seiner Helden ein persönliches Abbild der Erfahrung von den Großthaten Gottes für Israel durch Mose und Josua in der Geschichte zur Lehre und Demuth unter Gottes Gesetz habe. Diese Ursache aber, weßhalb Gott die Kenaanim nicht austreiben ließ, widerspricht nicht der in V. 22. Israel kann nur von Gott abfallen, wenn es ihn vergessen hat. Die Folge davon ist Knechtschaft. In dieser Angst sendet Gott ihm Richter. Diese in herrlichen Kriegen schlagen das siegreiche Kenaan. Das dankbare Israel hat dann seines Gottes Hand kennen gelernt, nachdem es sich nun die lebenden Wunder vorstellen kann, in denen Israel früher von Gott zum Volk erhoben worden ist, cf. V. 4.

1) cf. Josua 4, 24. — V. 2 enthält zwei abhängige Nebensätze zu dem Subjekt des Hauptsatzes in V. 1, welches Gott ist. In diesen abhängigen, durch למען eingeführten Sätzen, sind zuerst „Israel“ (דרות בני ישל), dann „die Völker“ das Subjekt. Der erste Nebensatz resultirt vom zweiten. Das, was Israel erfährt, ist, daß die Völker es Krieg lehren.

**Fünf Fürstenthümer der Pelischthim.** Jos. 13, 5 sind die Völker, welche übrig bleiben sollen, noch deutlicher genannt. Doch ist dort der Grund, den unsere Stelle enthält, weßhalb sie Gott bleiben läßt, nicht angegeben. Ueber die Fürstenthümer der Philister muß an anderer Stelle gehandelt werden. Kenaani und Zidoni bedeuten die phönizischen Küstenanwohner. Die Bedeutung von Sidon ist schon in V. 31 hervorgehoben. Die nicht sidonischen Gebiete werden durch den allgemeinen Namen Kenaani bezeichnet. Der Chiwi, der hier als Bewohner des Libanon genannt wird, kommt in der Stelle Jos. 13, 5 nicht vor. Er wird statt „des Landes der Gibliter (Byblus ꝛc.) und des ganzen Libanon“, wie es dort heißt, in einem allgemeineren Begriffe genannt. Sein Name חוי erklärt dies in interessanter Weise. Sept. geben חוי durch *Εὐαῖος*, wie חוה die Mutter alles Lebenden durch *Εὔα* (Eva, wie jene Chivaei oder Hevitae genannt werden). Das Wort חיה leben, woher חוה schließt die Bedeutung der „runden Form, des kreisförmig seins“ mit ein. Daher *ὠόν*, ovum, Ei, gebildet ist. חיה und חוה sind daher sowohl als Schlachtordnung oder Lager (cf. 2 Sam. 23, 11), oder als Dorf (4 Mos. 23, 41) von der runden Form, in der es aufgestellt ist, geworden. Das Volk, welches Chiwi genannt wird, ist dasjenige, welches in solchen runden Dörfern wohnt. Noch bis auf den heutigen Tag (welche wunderbare Zähigkeit im Volksbrauch), sind die Dörfer in Syrien so gebaut, daß die in Kegelgestalt gebauten Häuser in eine kreisrunde Straße gestellt sind, in deren Mitte man das Vieh eintreten läßt, eine Bauart, die noch neuere Reisende vom Orontes bis zum Euphrat fanden (Ritter 17, 1698). Diese Sitte unterschied den Chiwi von den andern Völkern. Sie findet sich auch nur jenseit der Gränze, die hier angegeben ist, auf dem nördlichen Libanon, oberhalb des Hermon. — So wird auch hierdurch bestätigt, was oben zu Kap. 2, 33 über die Parallelstelle Josua 13, 5 bemerkt ist, wo die Bestimmung „von Baalgad unterhalb des Hermon“ lautete, während hier „von einem Berge Baal Hermon“ die Rede ist. Baal Hermon entspricht völlig seiner Bedeutung nach dem heutigen Namen, den der Berg trägt „Dschebel es Scheikh“, da sowohl Scheikh für Baal gelten kann, als Hermon von seiner eigenthümlichen Gestalt den Namen entlehnt hat. חרמון ist dialektisch das hebräische ארמון (wie חדן sich zu אדרן verhält). ארם ist die Höhe, Hochland. ארמון der hervorragende Theil, die

beherrschende Burg. Der Hermon ist als Südfuß des Antilibanon seine höchste Spitze. Grandios ragt er wie ein Riese (cf. Ritter 17, 151. 211) über seine Umgebungen hervor, wie eine mit Silberdächern geschmückte Burg Gottes. Und nicht blos hier scheint Hermon Name eines Berges gewesen zu sein. Wenn in Nordafrika, in Zeugitana, ein Hermäisches Vorgebirge genannt wird (*Ἑρμαία ἄκρα* (Polyb. 1, 36. 11; cf. Mannert Geogr. 10, 2. 512), dann wird von dem Griechen nur die Beziehung auf Hermes gefunden worden sein. Je weniger deutlich es wäre, von Hermes Berggipfel benannt zu sehen, um so eher wird man auch das Vorgebirge in Lemnos, den Hermäischen Felsen (*Ἑρμαῖον λέπας*), den die griechischen Dichter erwähnen (Aeschyl. Agam. 283) für einen חרמון erkennen, wie denn Ptolemäus auch in Kreta ein Hermäisches Vorgebirge verzeichnet. Es ist offenbar, wie geeignet gerade in seiner Bedeutung als Armon, als „burgartig hervorragende Höhe", für ein Vorgebirge gebraucht wird. Auch *ἄκρα* hat ja den Doppelsinn von Burg und Vorgebirge, als welches man den Hermon gewissermaßen auch ansehen kann.

Es ist offenbar, daß wenn die Gränze der feindlichen Völker dort von „Baal Gad, unterhalb des Berges Hermon", hier „von Baal Hermon an bezeichnet wird, dieselbe Tempelstätte gemeint ist und Baal Hermon mit Baal Gad identifizirt werden. Diese Uebereinstimmung wird auch durch Folgendes bestätigt. Im Talmud (Chulin 40 a) wird von der sündhaften Huldigung geredet, die man לגדא דהר, dem Goda des Berges, wie Raschi deutet, dem über die Berge gesetzten Engel, dem Michael ähnlich, bringt. Es sind ebenso uralte Vorstellungen, wenn, was auch von den Arabern gelte, Mose ha Cohen bei Ibn Esra (zu Jesaias 65, 11) berichtet, Baalgad sei der Stern Zedek, d. i. Zeus. Denn in der That ist Zeus der hellenische Gott aller Bergspitzen¹), der rechte Baal Hermon. Im Dienst des Zeus waren auch bei den Hellenen die Opfertische bräuchlich und gut zu Jes. 65, 11 ist Pausanias 9, 40 zu vergleichen, wo aus Chäronea berichtet wird, daß man dort, wo das Scepter des Zeus als Palladium verehrt wird, „täglich einen Tisch mit Fleisch und Backwerk" aufrichtet. 1 Mos. 30, 11 spricht

1) Vgl. Preller Gr. Mythol. 1, 77. So als *ἀκραῖος*, *ἐπάκριος* 2c. Daß auch Apesantios nichts Anderes bedeute, wird anderswo erwiesen sein. Nur ausnahmsweise sagt Welker (Mythologie 1, 170) sind andern Göttern auf Bergen Tempel errichtet worden. Was nun dem Tempel des Hermes auf dem kyllenischen Berge betrifft (Paus. 8, 17. 1), so dürfte sich auch hier wahrscheinlich machen lassen, daß der Name des Berges den Cult des Hermes hervorrief.

Lea bei der Geburt eines Sohnes ihrer Magd: הָא גד, und schon die chaldäischen Uebersetzer geben dies entweder durch גדא טבא oder durch מזכא טבא wieder. מזל (cf. 2 Kön. 23, 5) ist Stern. מזל טוב ist der gute Stern, der erscheint, Glück, wie Sept. mit *τύχη* wiedergeben. Zwei Planeten, Jupiter und Venus, waren *ἀγαθουργοί* (Plutarch de Is. et Os. cap. 48) Gutes, das ist Glücksbringer. Daher konnte Gad als „Glück" mit Astarte (cf. Movers Phön. 1, 636), wie mit Baal (Jupiter) verbunden werden. Mit גד ist offenbar eins das persische חֿדא (wie גדד und חדד, wie גבב und חבב 2c.). Ghoda, was Gott und Herr ganz im Sinne von בעל heißt (vgl. Vullers Lex. Pers. Lat. 1, 660). Wenn dies mit dem zendischen Khadhâta zusammenhängt, so gewiß nur, weil man mit diesem Namen die Gestirne bezeichnete. In heidnischer Lebensanschauung fallen Glück und Gut zusammen. Gutleben, heißt glücklich sein. *Ἀγαθὴ τύχη* ist Glück bei den Hellenen. Die syrische und chaldäische Uebersetzung geben fast durchgängig das im Alten und Neuen Bunde vorkommende אשרי und *μακάριος*, selig, durch טוב gut wieder (cf. meine Schrift Irene, Erf. 1855, S. 9). In גד liegen die Begriffe von Gott und Glück noch nebeneinander ungelöst, welche sich dann namentlich in der christlichen Zeit in den germanischen Dialekten als Gott und gut getrennt haben. Denn es ist kein Zweifel, daß wir in Gad (God) dem guten (glücklichen) Gotte und Gestirne, die älteste Form und darum auch helfende Erklärung des Namens Gott finden, der wie Elohim sich aus beidnischem Begriff zum heiligen Namen des absoluten Geistes erhoben hat. Zugleich gewährt es den sprachlichen Vortheil zu erkennen, was manchmal bestritten ward (vgl. Dieffenbach goth. Lex. 2, 416; Grimm Myth. S. 12 u. 1199 2c., daß Gott und Gut wirklich zusammen gehören. Baalgad war der Gott des Glückes, welches man für das höchste Gut hielt¹). — Ueber die Bedeutung von לבוא חמת ist oben gesprochen worden.

1) Die Hafenstadt von Kirta in Numidien meint Movers aus ראש גד zu erklären (2, 2. 515), was zweifelhaft ist. Dagegen ist in der Notiz des Etymolog. magnum unter *Γάδειρα* offenbar nicht קטן gemeint, sondern Gad als das Glück, wenn die Meinung mitgetheilt wird, daß Gades in Spanien seinen Namen daher erhalten, weil bei ihnen *„γάδον παρ᾽ αὐτοῖς τὸ ἐκ μικρῶν ᾠκοδομημένον"*. Denn nicht auf dem Kleinen, sondern auf dem Glücke, (גד), durch welches es aus Kleinem zu einer großen Stadt ward, ruht der Nachdruck. Dies zu Movers 2, 2. 621. not. 89 a.

## V. 5—11.

**Und die Söhne Israel wohnten in Mitten des Kenaani, des Chitti, des Emori, 5**
**Perisi, Chiwi und Jebusi. *Und sie nahmen ihre Töchter sich zu Frauen und ga- 6**
**ben ihre Töchter für ihre Söhne und dienten ihren Göttern. *Und die Söhne Israel 7**
**thaten das Böse in den Augen Gottes, und sie vergaßen Gott, ihren Herrn, und sie dien-**
**ten den Baalim und Ascheroth. *Und es entbrannte der Zorn Gottes über Israel und 8**
**er überließ sie in die Hand des Kuschan Rischataim, König von Aram Naharaim, und**

9 es dienten die Söhne Israel dem Kuschan Rischataim acht Jahre. *Und die Söhne
Israel schrieen zu Gott, und Gott stellte ihnen einen Retter auf, und rettete*) sie durch
10 Othniel, Sohn Kenas, den jüngeren Bruder Kalebs. *Und es war auf ihm der Geist
Gottes, und er richtete Israel, und er zog zum Kriege aus, und Gott gab in seine
Hand den Kuschan Rischataim, König von Aram, und seine Hand ward gewaltig**) über
11 Kuschan Rischataim. *Und das Land ruhte vierzig Jahre, und Othniel, Sohn Kenas
starb.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und die Söhne Israels wohnten.** Die Einleitung ist beendet, und es geht nun der Erzähler zu den Ereignissen selbst über. In Folge dessen nun, was er eben entwickelt hat, sagt er: (Also) wohnte Israel unter Kenaani, Chitti, Emori, Perisi, Chiwi, Jebusi. Er hatte diese vorher gar nicht genannt, auch ist scheinbar nicht genau, daß Israel unter dem Jebusi gewohnt hätte. Aber die Stelle ist ein sehr tief gewähltes Citat. 5 Mos. 20, 17 heißt es: „Du sollst ausrotten den Chitti, Emori, Kenaani, Perisi, Chiwi, Jebusi, wie dein Gott befohlen, damit sie euch nicht in all' ihrem Gräuel unterrichten sollen." Aber es ist das Gegentheil geschehen, sagt der Erzähler, Israel wohnt unter ihnen; also wird es auch, wie Moses verkündet, in die Sünde der Nachbaren eingeweiht. Ganz wie an dieser Stelle sind darum auch hier nur sechs Völker genannt. 5 Mos. 7, 1 steht noch Girgaschi. Die vollständigste Aufzählung der Völker Kenaans steht 1 Mos. 10, 15. Eine andere 1 Mos. 15 (19—21), die sich wesentlich unterscheidet. Hier war nicht beabsichtigt eine Völkeraufzählung zu geben; sie wurden nur genannt, um das Wort der mosaischen Lehre zu reproduziren und dessen Wahrheit zu offenbaren (cf. 2 Mos. 34, 6).

**Und sie nahmen ihre Töchter.** Darin bestand eben der „Bund" (ברית), den sie nicht mit ihnen schließen sollten. Mit besonderer Beziehung auf 5 Mos. 7, 2: „Du sollst keinen Bund mit ihnen schließen. Und dich nicht mit ihnen verschwägern; deine Tochter sollst du nicht geben seinem Sohne und seine Tochter nicht nehmen für deinen Sohn. Denn es würde abführen dein Kind von mir, und sie werden dienen falschen Göttern". Alles ist hier eingetroffen. In Folge der Verschwägerung heißt es, „und sie dienten ihren Göttern". Im 5 Mos. 7, 5 an derselben Stelle heißt es weiter: „Ihr sollt die Altäre zerstören, die Bilder zerbrechen, die Aschera's zerhauen." Aber nun diente Israel „den Baalim und Ascheroth". Es kniete vor den Altären des Baal und vor den Idolen der Astarte. Aschera ist (siehe unten zu Kap. 6, 25) das Idol, an welchem man dieser Göttin diente. Dem Baal war der Altar, ihr das Säulen- oder Baumidol besonders gewidmet. Daher entspricht hier Baalim und Ascheroth genau Kap. 2, 13. Statt sie zu zerstören, diente Israel. עבד ist leiblich und persönlich Dienst thun. Es ist nicht blos ein Meinen. Wer dient, thut leibliche Dienste, er kniet, opfert, betet. Daher geben die alten Uebersetzer mit Recht durchgängig dafür *λειτουργεῖν* wieder. Liturgie war bei den Hellenen eine Leistung, die, wie Böckh ausführt, sich gerade dadurch von allen andern Verpflichtungen unterschied, daß man sie persönlich leisten mußte. Daher auch im kirchlichen Sinne Liturgie der Aboda, dem thatsächlichen Akte des Gottesdienstes, richtig entsprach. Als in solcher Weise Israel vor den Götzenbildern „Liturgie" übte, traf ein, was 5 Mos. 27, 1 verkündet ist, „es entbrannte der Zorn Gottes". Wenn Israel, das zur Freiheit berufene Volk in Knechtschaft fällt, so ist dies eine Folge des Zornes Gottes. Frei ist es nur, wenn es seinen Gott hat. Wie einen Sklaven überläßt er es den Tyrannen (מכר), wenn es von dem Gotte der Freiheit abfällt.

**Er überließ sie in die Hand des Kuschan Rischataim.** Es ist nicht daran zu denken, Rischataim von רשע, mit der Bedeutung „vom doppelten Frevel", wie Bertheau wollte, zu erklären. Ganz abgesehen von der eigenthümlichen Form ist gar kein Grund, weßhalb dieser Titel gerade dem Kuschan und nicht den andern Tyrannen beigelegt ist. Er hätte dann רשע, wie Haman, geheißen. Nur der Midrasch hat eine Deutung daran angeknüpft und Laban darunter verstanden. Die „doppelte Sünde" sei, daß Aram (dessen Repräsentant Laban im Geiste des Midrasch ist) einmal gegen Jakob, jetzt gegen sein Volk sich vergangen habe (cf. Jalkut, Richter n. 41). Nur aus dieser Deutung ist die Uebersetzung des Targums und der Peschito geflossen (חובא, ערנא). Der Sept. dagegen, die *χουσαρσαθαίμ* hat, ist Paulus Tellensis gefolgt (ed. Rordam p. 74), er hat *Χουσὰν Ρεσαθθώμ*, auch spätere. (Syncellus hat ed. Bonn 1, 285 *χουσαρσαθώμ*)[1]). Offenbar ist Rischataim Eigenname zur Ergänzung von Kuschan (כושן), das seine nationale Ableitung nicht verbirgt. So ist die Form jedenfalls bei Habakuk 3, 7[2]) genommen, wo sie dem Midjan parallel gegenüber steht. Die altpersische Tradition, wie sie im Schahnameh von Ferdusi vorliegt, erinnert an Kämpfe, welche vom Mittelpunkt Irans aus gegen den Westen vorgenommen sind. Von den drei Söhnen Feriduns ist der Eine, Selm (שלם), der Herr der Gebiete westlich vom Euphrat. Die dortigen Völker sind Iran feindlich. In einem Kampfe gegen Iran wird auch Hülfe aus Gangi Dschihocht (womit verschiedentlich Jerusalem bezeichnet ist) erwähnt (vgl.

1) Josephus hat *χουσάρθος*. (Ueber andere Lesarten siehe Havercamp ad. Jos, 1, 289. not. x.)

2) Die Meinung Bertheau's, daß sich der Prophet auf unsere Stelle beziehe, findet sich bereits bei den ältern jüdischen Auslegern. Es wird ihnen von objektiv wissenschaftlichen Gesichtspunkten kaum beigestimmt werden können.

*) וַיּוֹשִׁיעֵם von ישע, hier ohne Präpos. mit אֵת עָתְנִיאֵל, dagegen ist 2 Kön. 14, 27 ein בְּיַד eingeschoben. 2) וַתָּעָז von עָזַז.

Schack, Heldens. des Firdusi, S. 160). Dagegen sind die Helden Irans aus Sebjestan, Sam, Sal (זאל), Rustem, welche die Kämpfe der Könige in Ost und West führen. Sebjestan, dessen Bewohner auch unter den Sassaniden den Kern der Armee bildeten (vgl. Lassen, Indische Alterth. 2, 363), ist von den Saken benannt (Sakastene). Diese selbst sind aber nur ein allgemeiner Volksname, der dem der Scythen entspricht, und unter dem alle die kräftigen Reiter- und Jagdvölker, die Eroberer und Kämpfer der Gebiete östlich und westlich vom Tigris, begriffen wurden. Alle Scythen, sagt Herodot, nennen die Perser Saken. Von ähnlich allgemeinem Begriff waren offenbar die Cossäer. Wie Segestan noch heute von Saken, ist Chusistan von ihnen benannt (cf. Mannert 5, 2. 495). Aus dem Lande der Cuschan leitet Moses v. Chorene die Parther (ed. Florival. 1, 308—311). In der Inschrift von Nakschi Rustam V. 30 werden Khushiya gelesen, wobei die Deutung Lassens, Cossäi, doch offenbar näher liegt, als die von Benfey (Gaudae, die pers. Keilinschr. S. 60). Daß sie Parthern, Scythen, Saken, als bogenführend, raubend, jagend, völlig gleichen, zeigt schon die Stelle des Strabo (ed. Paris, p. 449, lib. 11, 13. 6). Wie Nimrod (1 Mos. 10, 8) als Held und Jäger vorgestellt ist, sind alle diese Völker, auch die Helden der Saken, Sam, Sal, Rustem, geschildert. Er stammt von Kusch und ist Herr an den Strömen. So drückt Kusch auch hier einen weitverbreiteten Völkerbegriff aus, den nicht ihr Wohnsitz, sondern die Natur ihres Lebens und Wesens bezeichnet[1]). Selbst die Beziehung auf die dunkle Farbe ist bei diesen Cuschan nicht zu übersehen. Ein Centaur (Reiter) heißt beim Hesiod (Schild des Herk. V. 185) Asbolos. Asbolos, sagt Eupolemus (bei Euseb. Praep. Ev. 9, 17; cf. Niebuhr, Assur und Babel S. 262, not. 2), geben die Hellenen durch *χούμς* wieder. Denn Khomasbelos wird der zweite Chaldäerkönig beim Berosus genannt (fragmenta ed. Müller. Paris, p. 503. Bei Niebuhr S. 490. Syncellus 1, S. 147, ed. Bonn), während die Sept. an einer Stelle (Thren. 4, 8) Schechor, schwarz mit *ἀσβόλη* wiedergeben. Syncellus wird dabei mit Unrecht von Niebuhr getadelt, daß er Evechios und nicht den Sohn des Chomasbelos mit Nimrod verglichen hat. Er konnte nur den ersten König mit diesem, welcher der erste hieß, zusammenstellen. Es kann also gar nicht auffallen, daß Könige und Helden jenseit des Euphrat Kuschan כושן genannt werden[2]). Einer der berühmtesten Urkönige von Iran hieß כי כאוש, Kai Kaus. Von ihm erzählt die persische Tradition Kriege und Eroberungen in Mesi, Scham und Rum, d. i. in Aegypten, Syrien und Kleinasien (cf. Herbelot, Or. Bibl. 2, p. 59). Von ihm werden auch Wechsel des Glückes erzählt. Auf seinen Kämpfen im Westen[1]) wurde er geschlagen und gefangen. Sein Held und Befreier war immer Rustem (רשתם oder רסתם, auch רושתם, רושתהם, cf. Vullers lex. Pers. tom 2, p. 32). Wenn an solche Namen bei כושן רשעתים, (denn selbst das ע und die Interpunktion der Masora datirt aus dem rabbinischen Midrasch), unbedingt erinnert werden kann, so steht dem gar nichts im Wege, hier den im Orient weltberühmten Rustem, den Helden des Kaus, den Moses von Chorene den Saken nennt (Rosdom Sakdjig, ed. de Florival. 1, 161), wirklich erwähnt zu finden. Es erhöhte das Interesse der Erzählung, den Heros der iranischen Welt in die Scene unserer Geschichte gezogen zu finden. Auch hier fände also, wie so häufig, die Geschichte der profanen Völker ein köstlich Stück Erläuterung aus der Schrift. Es wäre für Kai Kaus annähernd eine historische Zeit gewonnen. Anderseitig waren solche Kämpfe Israels denkwürdig genug, um ein großes Zeugniß, erst des Zornes, dann des Heiles von Gott zu sein.

**Und sie dienten dem Kuschan Rischataim,** ויעבדו. Man dient Gott durch Opfer und dem menschlichen Oberherren durch Tribut (cf. V. 15). Daher der Ausdruck מס עובד, wenn ein Volk zinsbar wurde. Die der „acht Jahre" wird in der Betrachtung über die Chronologie in's Auge gefaßt werden.

**Und es riefen die Kinder Israel zu Gott.** זעק ist das angstvolle Schreien in der Noth. So riefen sie in Aegypten von ihrem schweren Dienste (2 Mos. 2, 23). Sie schreien zu Gott, wie Kinder zu ihrem Vater. Er hört sie in seiner Barmherzigkeit. Aber freilich warnt Jeremia das Volk vor der Zeit, „wo sie zu Gott schreien werden (וזעקו), er wird sie aber nicht hören".

**Und er rettete sie durch Othniel, Sohn Kenas.** Seinen Namen gibt die Sept. *Γοθονιήλ* wieder, während Josephus *Ὀθονίηλος* hat. Hieronymus (de nominibus ed. Migne p. 809) hat Athaniel und übersetzt „meine Zeit Gottes". Dies gibt auch Leusden im Onomasticon wieder, der aber unnöthiger Weise ein Gothoniel (1 Chron. 27, 15) von Othoniel unterscheidet. Gesenius leitet den Namen als „Löwe Gottes" her vom arab. עתון, Löwe. Wie sehr Josephus alten Auslegungen der Schrift folgt, geht daraus hervor, daß er die Geschichte von Othniel erst nach den Gräueln in Gibea (Richter 19) und den vom Stamme Dan (Richter 18) berichtet, denn man hielt dafür, daß diese Begebenheiten in der Zeit der Knechtschaft von Cuschan vorgekommen seien (Jalkut, Richter n. 41). Aber seine pragmatische Bedenklichkeit läßt nicht zu, Othniel, den Bruder Kalebs, zu nennen. Er ist ihm *τῆς Ἰούδα φυλῆς τις* (Arch. 5, 3. 3), „einer" aus Juda, denn er besorgt den Anstoß griechischer Leser daran, daß Othniel noch alterskräftig genug gewesen sei, um

1) Auf eine völlige Erläuterung der Genealogie des Kusch, wie sie in 1 Mos. 10 gegeben ist, kann nicht eingegangen sein. Einige treffliche Bemerkungen vgl Knobel, die ethnogr. Tafel S. 251. Wo er bei Wagenseil im Petachia „Kus" gelesen hat, steht vielleicht unrichtiger bei Carmoly, S. 33 עכו, Acco. Wo bei Benjamin von Tudela, ed. Asher p. 83 כות steht, haben andere Handschriften כוש. Kusch (Ezechiel 38, 5) wird ebenso auch für das afrikanische gelten können.

2) Einer der schlimmsten Feinde des Kai Kaus war Deo Sefid, d. i. der weiße Feind. Als Rustems Vater Sal geboren war, hielt man für ein Unglück, daß er weißhäuptig war. Er wurde deßhalb ausgesetzt (vgl. Schack, Firdusi S. 175).

1) Die Einen nennen ihn Herrscher von Arabien, Andere von Syrien. Vgl. Malcolm, Gesch. von Persien, übers. von Becker 1, S. 27.)

als Feldherr zu siegen und weitere vierzig Jahre zu richten. Aber der Erzähler fügt mit Nachdruck hinzu, „jüngerer Bruder Kalebs", um keinen Zweifel zu hinterlassen, daß der Eroberer von Kirjath Sefer und der Sieger über Aram eine Person gewesen sei. Die Bedenklichkeit Josephs ist übrigens gar nicht begründet. Vom zwanzigsten Jahre an wurde das kriegsfähige Israel gemustert (4 Mos. 26, 2 ꝛc.). Wenn Othniel, als er Kirjath Sefer eroberte, fünfundzwanzig Jahr war, hierauf eine Zeit von zwanzig Jahre verging, in welcher ein neues Geschlecht heranwuchs, so war er 53 Jahre, als er das Richteramt in die Hände nahm, als Held und Sieger, was durchaus natürlich und wahrscheinlich ist. Kaleb hielt sich noch im fünfundachtzigsten Jahre für rüstig genug, in's Feld zu ziehen. Aber auch dem Geiste, der in der erzählten Geschichte lebt, steht es an, gerade Othniel als ersten Schofet zu finden. Nicht blos wegen des Heldenmuthes, den er vor Kirjath Sefer bewies, allein. Eine solche neue Würde schließt sich leicht an eine schon vorhandene Autorität an. Diese hat Othniel offenbar schon früher besessen. Er hatte noch einen Theil der Kriege mit Kenaan durchgemacht. Er war der Bruder des gefeierten Kaleb, sein Schwiegersohn, und also ein Haupt aus dem Stamme Juda. Diesem kommt ja auch hier der Anfang zu. „Wer soll zuerst hinaufziehen" hieß es. „Juda" war der erkorne Stamm. Der erste „Richter", den Gott aufstellt, mußte in Juda erscheinen. Dort war Kraft und nationale Erinnerung aus früheren Glaubensthaten noch vorhanden (vgl. Schemoth Rabba, §. 48, S. 144 a).

**Und es war auf ihm der Geist Gottes.** (רוח יהוה.) Der Geist des Glaubens, des Gottvertrauens, der Begeisterung. Es ist derselbe Geist, den Gott auch den Siebzig beilegt, welche Mose beistehen sollen (4 Mos. 11, 24). Damals war es, wo Moses ausrief, „daß doch das ganze Volk prophetisch wäre, und Gott legte seinen Geist auf sie". Mit diesem Geiste haben Mose und Josua ihre Großthaten vollbracht. In ihm fürchteten sich Josua und Kaleb nicht auf ihrer Kundschaft. In ihm wird der Geist des Gehorsams, der im Glauben das Gesetz thut, zum Geist der Kraft. Von jenen Siebzig ist 4 Mos. 11, 25 gesagt, daß, als sie den Geist Gottes empfangen haben, geweißagt hätten. Darum übersetzt auch der Targum, sowohl dort wie hier רוח נבואה, Geist der Prophetie. Und zwar thut dies der Targum nur bei Othniel. Denn obschon auch bei Gideon, Jephta und Simson vom רוח יהוה die Rede ist, so gibt er dort nur (Richter 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6) רוח גבורא, Geist des Heldenthums, wieder. Diese Auszeichnung, welche dem Othniel erwiesen wird, hat in der tadellosen Weise zuerst ihren Grund, in welcher Othniel regierte. Kein tragischer Schatten liegt auf seinem Leben, wie auf dem der anderen Helden. Dazu kommt die alte Auslegung, welche schon oben berührt worden ist und in welcher Othniel mit Jabez (1 Chron. 4, 10) identifizirt und als frommer Gesetzlehrer angesehen ward (רבץ תורה בישראל). Sie sagten von ihm, daß, als die Sonne Josua's unterging, die seine erschien (Bereschith Rabba, §. 58, S. 51 b). Sie wendeten auf ihn den Vers an (Hoh. Lied. 4, 7): „Ganz schön bist du, und kein Fehl ist an dir" (Schirhaschirim Rabba zu dieser Stelle, ed. Amsterd. p. 17 c).

**Und er richtete Israel.** Er richtete Israel, bevor er in den Kampf zog. Schon oben ist bemerkt worden, daß שפט, richten im Namen des Gesetzes bedeutet. Der Richter läßt das Gesetz walten, er bestraft die Sünde, er schafft fort das Unrecht. Wenn Israel siegen will, genügt nicht das „Schreien", sondern das Gesetz (משפט) muß in Geltung treten; „das sind die משפטים, die du ihnen vorlegen sollst", heißt es 2 Mos. 21, 1. Es muß sich seines Gottes und seiner Pflicht bewußt werden. Damit begann Othniels Richtamt. Dies lehrte er für künftige Zeit. Erst dann kann man mit Erfolg in die Schlacht ziehen.

**Und das Land ruhte.** שקט kommt im Pentateuch nicht vor. Es ist der wünschenswerthe Zustand der Ruhe, in der das Volk sorgenlos vor äußern und innern Feinden seinem Besitze lebt, wo kein Krieg ist (Jos. 11, 23) und liebliche Stille herrscht. Solche Ruhe ist in Israel, wenn es seinem Gott gehorsam dient. „Der Gerechtigkeit Dienst, sagt Jesaias 32, 17, ist Ruhe (השקט) und Sicherheit auf ewig". Wenn Israel erlöset wird, verkündet Jeremias, wird Israel ruhig bleiben und sorgenlos (שקט ושאנן), Kap. 30, 10. Aber leider dauerte dies nur bis Othniel starb. Als er heimging, fehlte sein Ansehn, und der Friede hörte auf.

## V. 12—30.

12 Und die Söhne Israel fuhren fort das Böse in den Augen Gottes zu thun, und
Gott ermuthigte den Eglon, König von Moab gegen Israel, dafür, daß sie das Böse
13 in den Augen Gottes thaten. *Und er verband sich mit den Söhnen Ammon und Ama-
14 lek, griff an und schlug Israel, und sie nahmen die Palmenstadt in Besitz. *Und es
15 dienten die Söhne Israel dem Eglon, König von Moab, achtzehn Jahre. *Und es schrieen
die Söhne Israel zu Gott, und Gott stellte ihnen als Retter auf den Ehud, Sohn des
Gera, einen Benjemini, einen Mann, schwach an der rechten Hand, als die Söhne Is-
16 rael durch ihn ein Geschenk dem Eglon, König von Moab, sendeten. *Und Ehud ließ
sich einen Dolch machen, zweischneidig, einen Gomed lang, und gürtete ihn an die rechte
17 Seite unter seine Gewänder. *So brachte er das Geschenk dem Eglon, König von
18 Moab, dar, und Eglon war ein sehr feister Mann. *Als nun die Ueberreichung des
19 Geschenkes vorüber war, entließ er die Leute, welche das Geschenk trugen. *Er aber

kehrte von den Gränzsäulen, die bei Gilgal waren, zurück und sprach: Ich habe ein ge-
heimes Wort für dich, o König, und dieser sprach: Still! Darauf gingen von ihm Alle
hinaus, die bei ihm standen. *Ehud näherte sich ihm, er aber [der König] hatte sich 20
niedergelassen im Obergeschoß des Kühlhauses, in seinem Privatgemach — und Ehud sprach:
Ich habe einen Auftrag der Gottheit an dich. Da stand er von dem Sessel auf. *So- 21
gleich streckte Ehud die linke Hand aus, faßte den Dolch an seiner rechten Seite und
stieß ihn in seinen Leib. *Und hinein fuhr der Griff mit der Klinge, und das Fett 22
schloß sich um die Klinge, denn er zog den Dolch nicht aus dem Leibe, und er ging hinten
durch. *Und Ehud ging auf den Söller, machte die Thüren des Obergeschosses hinter 23
sich zu und verschloß sie. *Als er hinausgegangen war, kamen die Diener und sieh, 24
sie fanden die Thüren des Obergeschosses verschlossen. Da sprachen sie: Wahrscheinlich be-
deckt er seine Füße in der Kammer des Kühlhauses. *Und sie warteten lange, und da 25
Niemand die Thüren des Obergeschosses öffnete, so nahmen sie den Schlüssel, schlossen
auf und sieh, ihr Herr lag todt auf der Erde. *Ehud aber war entronnen, während 26
sie sich besannen, und war schon über die Gränzsäulen hinaus, und bis nach Seira ent-
kommen. *Als er dort ankam, ließ er die Trompete gehen auf dem Gebirge Efraim; 27
herabstürmten mit ihm die Söhne Israel vom Berge, und er ihnen voran. *Und er 28
sprach zu ihnen: Jaget nach, denn in eure Hände hat Gott eure Feinde, den Moab,
gegeben, und sie eilten nach, erstürmten die Furten des Jordan von Moab, und ließen
Niemand übersetzen. *Und sie schlugen von Moab in dieser Zeit an zehntausend Mann, 29
lauter angesehene, kriegerische Leute, und Keiner entrann. *Und Moab ward gebeugt 30
an dem Tage unter die Hand Israels, und das Land ruhete achtzig Jahre.

## Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Gott ermuthigte den Eglon, König von Moab.** Der zweite Angriff, den Israel erfuhr, geschah ebenfalls von der östlichen Seite, aber aus viel näherer Nachbarschaft, als durch Aram geschehen konnte. Ein kriegerischer Fürst aus Moab hatte sich dazu mit nördlichen und südlichen Nachbarn verbunden. Denn jenseit des Jordan, im Osten des Todten Meeres, wohnten über den Moabiten die Söhne Ammon, südwestlich von ihnen streiften die Schaaren Amaleks. Es hatte bis dahin noch kein Kampf zwischen Moab und Israel stattgefunden. Aber der Befehl, „es soll kein Ammoni und Moabi in die Gemeinde Gottes kommen" (5 Mos. 23, 4), stellt den Gegensatz deutlich heraus. Den Moabitern gelüstet nach der köstlichen Oase der Palmenstadt. Jericho war zwar zerstört, aber die herrliche Flur lockte in ihrem unzerstörbaren Reichthum an. Sie überraschten das stumpf gewordene Israel: weder im Stamme Benjamin, wo die Schlacht geschlagen ward, noch in den Nachbarstämmen Juda und Efraim war kräftiger Widerstand. Aus dem „und sie nahmen in Besitz" וַיִּירְשׁוּ, mit der folgenden Erzählung, geht hervor, daß Eglon in der Palmenstadt seine Residenz aufgeschlagen hat. Daraus aber wird wieder wahrscheinlich, daß Eglon nicht der König des ganzen Moab, dessen Hauptsitz in Rabbath Moab war, sondern ein moabitischer Häuptling gewesen ist, dem diese glückliche Expedition zu dem schönen Besitze diesseit des Jordans verhalf.

**Und Gott stellte ihnen als Retter auf den Ehud, Sohn des Gera, einen Benjamini, einen Mann, schwach an der rechten Hand.** אֵהוּד, wofür die Sept. אָהוּד, nämlich Aod lesen (Hieronymus hat Eud). Mir dünkt, die ältere Ableitung von הוֹד, als Preisender oder Gepriesener (Hieronym. gloriam accipiens), sei unbedingt der neuen, von Fürst vorgeschlagenen, von einer vermutheten Wurzel, אד, vorzuziehen. אהוד verhält sich zu הוד, הדד wie אהל, hell zu הלל, הלל, wie אהרון (arab. Harûn), zu הר, הרר. Hod habe ich schon früher (Irene, p. 6 not.) zu Sanskrit vad, ἄδω, ἀείδω, ὕδω, dem gothischen audags verglichen. Allerdings scheinen zu Letzterem, wie Ehud zu Hod, auch die Namenbildungen Audo, Eudo, Heudo (cf. Förstemann, Namenbuch 1, S. 162. 391) zu gehören.

Es war ein Benjamini, aus dem Stamme Benjamin, wie der Targum ausdrücklich hinzusetzt. Als der Sohn Jakobs geboren ward, nannte ihn seine sterbende Mutter Benoni, Schmerzenssohn, und der Vater Ben Jamin, Sohn des Glückes in euphemistischer Weise (1 Mos. 35, 18). Jamin ist zur Bedeutung des Glückes erst als „Rechte" Seite gekommen. Die Einwohner des heiligen Landes sahen das Meer (Jam[1]) zur Rechten, d. h. Jamin, eigentlich Meerseite, und das Hochland Aram (oder Scham, cf. Magyar. Alterth. S. 228) zur Linken, daher שמאל von Sam. Die Völker haben die Formen für Recht und Link nach eigenthümlichen Gedanken gebildet. So sind δεξιός und dexter[2]) von dem Zeigen mit der

1) Die Wichtigkeit dieser Beobachtung ist nicht blos für das heilige Land übersehen worden. Ueberall verkannte man, daß die Meerseite die Rechte gewesen ist. Darum ist Jakob Grimm (Gesch. der deutschen Sprache S. 990 ꝛc.) unerklärt geblieben, woher bei Indern, Römern ꝛc. südlich die rechte, nördlich von den Bergen die linke Seite gewesen. Dies galt auch bei den Griechen. Wenn in der Augurenlehre der Römer links günstiger war, als rechts, so lag dies nur in einer andern Auffassung dessen, was man als glückerzeugend auslegte. Die Meerseite war die freie Seite.

2) cf. Benfey, griech. Grammat. 1, 240.

rechten Hand (*δείκνυμι*), sinister von sinus gebildet, wenn man von der rechten Seite nach der des Herzens greift. Ueberall ist die linke Hand als die schwächere angesehen worden, welche eigentlich die Waffe nicht führte. Wenn man im Orient den Fremden zur linken Seite sitzen ließ, so war dies in sofern die Ehrenseite, als man auf dieser schwächer und unbeschützter schien (vgl. Xenophon Cyrop. 8, 4; Meiners, über die Versch. der Menschennaturen 2, 588). Daraus sind die Formen von *λάιος*, laevus, link gebildet, weil sie (vergl. *λεῖος*, laevis) gefahrlos, glatt und mild ist. Eben daher leitet sich der Brauch asiatischer Völker, sich beim Sitzen namentlich auf die linke Seite zu neigen und auf die linke Hand sich zu stützen (Meiners, l. l. 3, 213). Die rechte war dadurch frei. Es war ein Euphemismus, durch welchen der Sohn Jakobs Benjamin hieß. In euphemistischer Weise nannte man auch bei den Griechen „link" *εὐώνυμος*, weil man das ungünstig ominöse *ἀριστερός* vermeiden wollte. Ein ähnlicher Brauch muß in Israel geherrscht haben, wenn gerade im Stamme Benjamin es, wie Richter 20, 15 erzählt wird, ganze Schaaren von Männern gab, welche wie Ehud אִטֵּר יַד יְמִינוֹ, d. h. linkhändig waren, also wenn die Söhne der Rechten gerade die Linke gebrauchten. Eben weil dies ein Brauch des Stammes gewesen zu sein scheint, kann nicht angenommen werden, daß bei אִטֵּר von einer Lähmung der rechten Hand die Rede ist. Dies haben die Sept. gefühlt, wenn sie *ἀμφιδέξιος* wiedergeben, eine Erwägung, der auch von den Neueren die folgten, welche an das Vorbild des homerischen Asteropäus dachten (schon bei Serarius S. 84), der mit beiden Händen focht. Allein auch dies widerspricht dem Geiste der Erzählung, und weil es in Benjamin nur vorkommt, auch dem Namen. Die Benjemini, die, wie Ehud, die linke Hand gebrauchten, thun dies im Gegensatz zu Anderen, die der Rechten sich bedienen, ohne daß die Linke gelähmt ist. Von den Benjaminiten gilt, was Stobäus (Eclogae physicae, ed. Heeren, lib. 1, cap. 52 p. 992) von afrikanischen Völkern erzählt, daß sie tüchtig und meistens linkskämpfend (*ἀριστερομάχους*) seien, und Alles, was Andere mit der Rechten thun (*ἄλλοι τῷ δεξίῳ μέρει ἐνεργοῦσιν*), mit der Linken vornehmen (*τῷ εὐωνύμῳ προστιθεμένους*). Offenbar sind es diese Völker, welche Stephanus von Byzanz als ein ägyptisches Volk bei Aethiopien mit dem Namen „*Εὐωνυμῖται*", (also wie Benjamin mit dem euphemistischen Namen für Linkhändige) aufführt (ed. Westermann, S. 128). אִטֵּר יד ימינו bedeutet also nur „ungeübt, schwach, stumpf" an der rechten Hand, wie wir sonst an der Linken sind. Es sind solche, die das Volk sonst wohl „Linketatz, Linkfuß (Frisch, 1, 616), in Frankreich gauchier hieß. Merkwürdig genug nennt die römische Sage den Helden, welcher, wie Ehud, den Feind seines Vaterlandes zu tödten sich vornimmt, gleichfalls Scaevola, linkhändig. Die Erklärung, die davon vorhanden ist, daß er diesen Namen getragen, weil er die Rechte verbrannt habe, ist nicht sehr zutreffend; er hätte müssen „Einhand" heißen. Und doch wird man Niebuhr nicht beistimmen (Röm. Gesch. 1, 569), der Scaevola nach Varro ganz anders ableiten wollte. Die Sage muß wirklich einem „linkhändigen Helden" angehört haben. Scaevus, sagt Ulpian[1]), sei Keiner, der verstümmelt ist; wer darum die rechte Hand nicht bewegen kann, heiße mancus. Als einen solchen „linkhändigen" Mann hat man sich Lajus (*Λάϊος*), den Vater des Oedipus (*Οἰδίπους*) zu denken.

**Und er ließ sich einen Dolch machen, zweischneidig, einen Gomed lang.** Das Wort „Dolch" ist erst seit dem 16. Jahrh. in das Deutsche aus dem Slavischen eingedrungen und wird von Luther noch nicht gekannt[2]). Es entspricht hier dem חרב besser als Schwert, weil es die Bedeutung des „Stichdegens" ganz angenommen hat. Die orientalischen Dolche sind von jeher zweischneidig mit kurzem Griffe gewesen (vgl. V. 22). Gomed übersetzen Sept. mit *σπιθαμή*. Bei den Griechen ist *σπιθαμή* eine halbe Elle (genau genommen ³/₄ Fuß, cf. Böckh, metrolog. Unters. S. 211). Gomed entspricht dem durch seinen allgemeineren Begriff von cubitus, der auch in dem gamida des Targum wiedergegeben ist. Der Dolch des Ehud war nicht gekrümmt, wie die Sicae meistens waren und die Beduinendolche noch sind (cf. Jos. Arch. 20, cap. 7). Er durfte nur so lang sein, daß er ihn bequem verbergen konnte.

**Und gürtete ihn unter sein Gewand.** „Zu Dionys dem Tyrannen schlich Möros, den Dolch im Gewande", singt unser Dichter und ist dabei ganz historisch, wenn auch Hygins Fabel (n. 287) dies nicht ausdrücklich sagt. Mit solchen Dolchen im Gewande wütheten beim Untergang Jerusalems die Sicarier im Volksgedränge. Von der Discordia singt Prudentius (Psychomachia, 689): „sicam sub veste tegit! Panzer und Dolch trug Rothari unter dem Gewande, als er den Longobardenkönig Luitprand ermorden wollte (Paul. Diacon. 6, 37).

Ehud mußte ihn auf der rechten Seite haben, da er linkhändig war. Aber auch sonst trugen die Krieger auch in Deutschland den Dolch auf der rechten Seite, weil das Schwert auf der Linken hing, was auf alten Bildern und Grabsteinen zu beachten ist (Klemm, Werkzeuge und Waffen, Lpz. 1854, S. 173).

**Und Eglon war ein sehr feister Mann.** Nach allen übrigen Erwähnungen von בריא in der Schrift kann es nicht zweifelhaft sein, daß es die wirkliche Wohlbeleibtheit des Königs ausdrücken sollte. Die Sept., wenn sie *ἀστεῖος* wiedergeben, folgen einem andern Gedanken. Sie wollen nicht, wie Bochart meinte (Phaleg, S. 534), einen schönen Mann charakterisirt haben, meinen auch nicht (cf. Serarius, S. 87), daß alle urbani wegen guter Lebensweise fett zu werden die Anlage haben, sondern da die Angabe „und Eglon war fett" mitten in der Erzählung vom Darbringen der Geschenke sich findet, so beziehen[3]) sie es auf die Weise des Königs, mit der er die Gaben entgegennahm. *ἀστεῖος* ist freundlich, zugänglich (Platon.

---

1) Digestor. lib. 21, tit. 1, 12. 3.

2) Dies ist die Meinung Grimms (deutsch. Wörterb. 2, 1222). Doch kann Klemms Ansicht (Waffen und Werkzeuge S. 172) allerdings dazu dienen, die Etymologie des Wortes an sich zu finden.

3) Sie geben daher auch טוב durch *ἀστεῖος* wieder, 2 Mos. 2, 7, wo es freilich mehr schön bedeutet.

Phaed. 116 b.); in Aegypten wird die Erfahrung noch lebendig gewesen sein, daß die Ueberreichung der Tribute und Gaben bei ihren Herrschern nicht immer einen freundlichen Empfang gefunden hat.

**Als die Ueberreichung des Geschenks vorüber war, entließ er die Leute.** Meuschen bemerkt gut (Nov. Test. ex Talm. p. 971), daß קרב hier vom Begaben des Königs, wie sonst von dem Darbringen an Gott gebraucht ist, daher קרבן, Opfer. Man durfte sich den asiatischen Königen nicht vorstellen, ohne eine Gabe zu bringen[1] (Seneca ep. 17), und Ehud war nur auf solche Weise im Stande, sich von der Gelegenheit und der Stimmung des Königs Kenntniß zu verschaffen. Das Ueberreichen der Geschenke ist eine weitläufige Ceremonie. Bei der zähen Tradition orientalischer Sitten kann man aus persischen Berichten auf ähnliche Zustände hier zurückschließen. Der Erzähler hat Recht, die Ueberbringer der Gaben עם zu nennen, denn je mehr Leute die Gaben trugen, desto mehr ehrte dies den König. Chardin erzählt: „Fünfzig Personen tragen oft, was ein einziger leicht tragen könnte (Voyage, tom. 3, 217). Bei dieser Ceremonie hatte Ehud keine Gelegenheit, etwas zu unternehmen, denn er sah weder den König nah, noch allein; außerdem wollte er, mitten unter so vielen Menschen, die Folgen des Mißlingens nicht auf seine Begleiter wälzen. Er begleitete sie vielmehr bis an die Gränze, um sicher zu sein, daß er allein dem gefahrvollen Unternehmen entgegen gehe. Im Leiden wie Entkommen wollte er ungehindert sein und auch ohne sie zu handeln scheinen.

**Er aber kehrte zurück von den Gränzsäulen.** So sind offenbar פסילים zu fassen. פסל ist durchgängig ein Bildwerk, *γλυπτόν*. Nach dem gesammten Brauche der Schrift ist nicht zu erkennen, weßhalb hier „Steinbrüche“, was auch mit der Ortslage gar nicht zu stimmen scheint, anzunehmen seien. Da aber nach dem Zusammenhange bei den Pesilim die Gränze des Gebietes von Eglon, welches er Israel entrissen, gewesen ist — so sind unter den Pesilim Säulen, *στῆλαι*, Steine, lapides sacri, zu verstehen, die diese Gränze bezeichneten. Bei dem Kultus, den diese überall empfingen, galten sie als פסילים, wie die Hermen (*ἕρμακες*, Steinhaufen) späterhin als abgöttische Gegenstände verboten waren (cf. Aboda Sara Mischna 4). Damit wird sich auch die targum. Deutung מחצביא, Haufen von unbehauenen Steinen, in Verbindung bringen lassen. Diese Gränze war in der Nähe von Gilgal, was in die Hände Moabs nicht gefallen war. Ewald hat (Gesch. des Volkes Israel 2, 243) mit Recht betont, daß Gilgal im N. O. von Jericho gelegen haben muß. Schon Kap. 1 hat diese Lage und Richtung zu Jericho bestätigt.

**Und sprach: Ich habe ein geheimes Wort.** Es konnte gar nicht auffallen, daß Ehud dies Gesuch erst bei seiner Rückkehr stellte. Die Ceremonie der Audienz ließ dies früher unpassend erscheinen. Die Ueberreichung der Geschenke muß allerdings so ausgefallen sein, daß Ehud sich dem Könige in dem Schein eines ihm besonders Ergebenen gezeigt hat. Unzufriedenheit und Unmuth unter Israel wird dem Unterjocher nicht entgangen sein. Um so schätzbarer die Ergebenheit eines der israelitischen Führer. Daß Ehud seine Genossen fortgeschickt, und nicht eher zurückgekehrt war, als sie über die Gränze waren, war leicht auszulegen, daß er eine Angelegenheit vorzubringen habe, in der er von seinen Leuten nicht beobachtet sein wollte. Um so eifriger war Eglon zu hören, was Ehud vor Israel zu verbergen schien. Durch solchen Schein konnte es Ehud allein gelingen, dem Tyrannen nahe zu kommen und ihn allein zu sprechen. Der Retter Israels mußte zuerst der Verräther scheinen. Nicht einmal blos ist dies versucht worden. Als die Perser den falschen Smerdis ermorden wollen und zweifeln, wie sie durch die Wachen hindurch kämen, sagt Darius, er werde vorgeben, einen geheimen Auftrag aus Persien von seinem Vater an den König zu haben, wobei er nach Herodot (3, 72) sagt: „Denn wo es Noth thut, eine Lüge zu sagen, da lüge man“!!!

**Und dieser sprach: Still! Darauf gingen von ihm Alle hinaus, die bei ihm standen (העמדים).** Ehud thut nicht, als ob er es wünsche, daß die Anwesenden hinausgehen. Er scheint ihm das Geheimniß vor Allen sagen zu wollen. Aber Eglon will dies nicht. Orientalische Sitte kann nicht treffender bezeichnet sein. Durch die Stille (הס, pst!), welche der König dem Ehud gebietet, ist der Befehl an die Anwesenden, das Zimmer zu verlassen, schon angedeutet. Eglon muß daher schon Dinge erwartet haben, die nicht für alle Ohren sind. Es gingen Alle, die um ihn „standen“. Es waren seine Diener (V. 24), welche nicht sitzen, wenn der König da ist. Die Königin von Saba ruft von Salomo aus, „glücklich sind, die stehen vor Dir und Deine Weisheit vernehmen“. Im Tutinameh (übers. v. Rosen, 1, S. 42. 43) heißt es: „Es saß einst in seinem Palaste der König von Khorassan, und es standen vor seinem Throne die Stützen des Reichs, die Diener der Krone, vornehm und gemein, groß und klein.“ rc.

**Er aber hatte sich niedergelassen im Obergeschoß des Kühlhauses.** Schon durch die Beschreibung orientalischer Bauart, welche aus Shaws Reisen von Rosenmüller (Morgenland, 3, 19) mitgetheilt ist, kann die Lokalität deutlich erkannt werden. Noch bis heute ist an den orientalischen Häusern oft ein kleineres angehängt, das um ein Geschoß höher ist, das auch arabisch Alijah heißt, und dem Besitzer zu völliger Abgeschlossenheit oder Erholung dient. Die Alijah Eglons bestand aus einem innern Gemache, das in einen freien Söller (מסדרון) auslief, von dem eine Verbindungsthür in das Haus (heute Dar oder Bait genannt) führte. Innerhalb der Thür war noch ein חדר, das zum Läublein diente. Dadurch, daß die Alijah hoch und frei den Luftströmungen zugänglich war, kühlte sie ab. Zu ähnlichem Zwecke dienten in unserm Vaterlande die pergulae, Erker, Söller, Lauben, daher die Uebersetzung Luthers „Sommerlaube“. Er folgte darin der griechischen Sept. (*θέρινον*), während der Targum mehr die Ruhe, der es diente, hervorhebt, בית קיטא, *κοίτη*). Der große Empfang der Gaben hatte im Hause statt gehabt. Nach demselben, während Ehud seine Genossen begleitete,

1) Auf Gott übertragen 2 Mos. 23, 15, „Du sollst nicht leer vor mir erscheinen“.

hatte der König sich in die Alijah, „die für ihn allein war“ (Privatgemach) begeben. Als dieser zurückkehrte, wurde er, was Ehud vorausgesehen, dort empfangen.

**Und Ehud sprach: Ich habe einen Auftrag der Gottheit an dich. Da stand er von dem Sessel auf.**

דְּבַר אֱלֹהִים ist der Auftrag eines höheren Wesens. Er sagt nicht יהוה, denn dies ist der Name des israelitischen Gottes, der Eglon nichts anging. Es ist aber nicht anzunehmen, daß die Gottheit des Eglon gemeint ist, denn was kann Ehud, der Israelit von Kemosch verkünden! So ist denn wahrscheinlich, was schon oben angedeutet ist, unter אֱלֹהִים ein Oberherr zu verstehen, dessen Lehnsmann oder Satrap Eglon gewesen ist, eine menschliche Majestät und Autorität. Da nicht anzunehmen ist, daß der Schwerpunkt Moabs aus Rabba in diese Parzelle verlegt worden sei, so ist auch Eglon in Jericho nicht als der Herr ganz Moabs anzusehen, und er nahm wahrscheinlich zu dem eigentlichen Stammlande nur die Stelle eines Vasallen oder Suzeräns ein. Daß er König heißt, widerspricht dem nicht. Die Machthaber in den einzelnen Städten hießen alle „Könige“, wie bei den Griechen *τύραννοι*, ohne deßwegen mehr als Suzeräns mächtigerer Staaten und Fürsten zu sein[1]). Es paßt zu der Rolle, welche Ehud übernommen zu haben scheinen will, daß er auch mit dem Moab jenseits Verbindungen hat, was natürlich ein großes Geheimniß bleiben mußte. So erklärt sich es denn, daß Eglon aufstand. Bei der Verkündigung einer Botschaft des Oberherren gebührte sich dieselbe Verehrung, wie bei seiner Gegenwart. Man erwies schon den Briefen der Könige solche Ehrfurcht, wie Herodot von der Sendung einer Botschaft an den Orötes erzählt, und erkennt daran die Treue derer, denen die Botschaft gilt (Herodot, 3, 128). Es war dieselbe Ehrenbezeugung, die Eltern und Alten erwiesen ward. Aus diesem Brauche ist die kirchliche Ordnung herzuleiten, nach welcher man bei Verkündigung der Evangelien aufsteht. Das Aufstehen Eglons geschieht aus Achtung vor dem דְּבַר אֱלֹהִים; so ist es stets verstanden worden. Die andere Erklärung Bertheau's kann gar nicht gefallen. Schon der Talmud, der freilich nur an den israelitischen Gott denkt, leitet für die Israeliten den Schluß ab, daß, wenn ein Fremder bei dem Auftrage Gottes aufstand — um wieviel mehr ein Israelit (Sanhedrin 60a) die Pflicht habe, es zu thun.

**Sogleich streckte Ehud seine linke Hand aus.** Ehud brauchte einen Vorwand, damit Eglon sich erhebe. Seines Stoßes war er, wenn er aufstand, sicherer. Eglons Aufmerksamkeit mußte ganz in Anspruch genommen sein, damit der Angriff durch den Mangel jeden Widerstandes um so kräftiger sei. In solchem unerwarteten Ueberfall sind größere Leute wie Eglon unterlegen. Cimber drängte sich an Cäsar heran, als ob er ihn für seinen Bruder bittend beschwören wollte (Plut., Caesar 86). Den Parmenio stach Cleander nieder, während er freudig einen Brief las (Curtius 7, 2. 27). Am ähnlichsten mit Eglons Fall ist der des König Heinrich III. von Frankreich. Clement hatte sich einen Auftrag von einem Freunde desselben verschafft, um vorgelassen zu werden. Der König saß auf seinem Leibstuhl, als er zu ihm gelangte, und ließ ihn nah herantreten, in der Hoffnung, von einem Verständniß mit den Gegnern zu hören; da traf ihn der Mönch in den Unterleib (vergl. Ranke, franzöſ. Gesch. 1, 171).

Es war ein gewaltiger Stoß, den Ehud trotz seiner linken Hand gegen den Eglon führte. Der Dolch begrub sich sammt dem kurzen Griffe im Fette des Mannes und fuhr hinten hinaus. לַהַב heißt die Flamme, und davon ist die Klinge, die, wie die Flamme brennt und strahlt, benannt. In einem mittelalterlichen Stück heißt es: „sîn swert flamnieret an sîner hant“ (Mittelh. Wörterb. 3, 336). Wir reden auch sonst von „geflammten Klingen“ in technischem Ausdruck.

**Und er ging hinten hinaus, וַיֵּצֵא הַפַּרְשְׁדֹנָה.** Die verschiedene Auslegung der Sept. und des Chaldäers zeigen den Zweifel über dies einmal erscheinende Wort in alter Zeit und es trennt noch heute die Meinungen. Hierbei steht aber erstens fest, daß die griech. Uebers. *προστάδα* wenig bedeuten kann, denn sie ist aus der Aehnlichkeit des Wortes mit dem zeitig gebrauchten פרוסדא gemacht, welches eben nur *προστάς* war. Zweitens lehrt das Hinzufügen von Ehud nach dem zweiten ויצא, daß ein anderes Subjekt beginnt, daß also das erste ויצא sich nur auf das Schwert, nicht den Mann beziehen kann. Also ist offenbar, daß, da הפרשדנה mit einem ה locale versehen ist, das Schwert an einem Ort des Leibes — und da ויצא, „es ging heraus“, gebraucht ist — durch ihn hindurch gefahren ist. Da das Schwert vorn in den Unterleib, בבטן, gestoßen ist, so würde schon über den Theil, wo es herausfuhr, kein Zweifel sein, wenn es nicht die Etymologie, die hier mit einem onomapoetischen Worte zu thun hat, völlig deutlich machte. Parschdon ist das griech. *πρωκτός* und gehört zu den Formen, die sich als litth. persti, lett. pirst, poln. pierdziec, russ. perdjet, griech. *πέρδειν*, sanskr. pard, lat. pedere, goth. fairtan, althoch. fërzan, darstellen (vergl. Pott, Etymolog. Forsch. 1, 245; Grimm, Wörterb. 3, 1335). Das Schwert fuhr hinten durch das Gesäß hinaus. Der König stürzte lautlos nieder. Ehud hielt sich aber nicht auf, ging ungestört durch die Halle — die Diener hatten sich ganz aus der Alijah zurückgezogen; Ehud benutzt dies und schließt die Thür zu derselben, damit einiger Aufenthalt sei bis zur Entdeckung. Seine Kühnheit wird von der nachläſſigen Haltung des sorglosen Gefolges unterstützt. Sobald die Leute Ehud herausgehen sahen — weil sie nicht eher zu ihrem Herrn zurückkehren dürfen — wollen sie in die Alijah hinein. Ehud war so ruhig fortgegangen, daß sie keinen Verdacht schöpfen. Es fällt ihnen auch nichts auf, als sie die Thüren verschlossen finden. Serarius hat gut auf die Scheu der alten Völker aufmerksam gemacht, ihre Naturbedürfnisse in irgendwelcher Oeffentlichkeit zu befriedigen. Allein besonders gilt dies von den Königen, weil ihre Menschlichkeit zu deutlich dabei hervortrat. Von Pharao sagt die jüdische Legende, er habe schei-

1) So war der König von Chazor Oberkönig über alle Könige seiner Nachbarschaft (Jos. 11, 10, רֹאשׁ כָּל הַמַּמְלָכוֹת).

nen wollen, wie ein Gott solcher Dinge gar nicht zu bedürfen. „Er bedeckt seine Füße“, ist der durch das Herabfallen der langen Gewänder bezeichnete Euphemismus für solches Bedürfniß; (cf. Bochart, Hierozoic. 1, 677).

**Und sie warteten lange, עד בוש.** Wo bei der Bezeichnung des Wartens עד בוש hinzugefügt ist, trägt es den Beigeschmack des Unwillens und Unmuths (2 Kön. 2, 17; 8, 11). Endlich begreifen sie, daß etwas Außerordentliches vorgegangen sein müsse. Sie holen einen andern Schlüssel zu öffnen und finden ihren Herrn todt. Ehuds List war aber gelungen. Er war unterdeß, während sie zögerten, (denn התמהמהם von מהמה, ist selbst onomapoetisch, sie „mährten“, morari) über die Gränze hinaus bis nach Seira gekommen. Der Ort, der nach V. 27 dem Gebirge Efraims angehört, ist nicht bekannt. Das Gebiet von Benjamin wurde nördlich davon begränzt. Er gelangte dahin bei der Gränze, in der Nähe von Gilgal vorbei, wodurch sich deren nördliche Lage von Jericho erweist. Dort hatte er offenbar mit den Israeliten verabredet, das Zeichen zu geben, wenn er gesiegt haben werde. Der Posaunenstoß pflanzte sich im Gebirge weiter fort. Israel strömte herbei, hörte von der unerhört glücklichen That. Man sah darin den göttlichen Willen, der zum Sieg verhilft. Ehud hat auch den Schlachtplan schon entworfen. Es kam vor Allem darauf an, die erschreckten und führerlosen Moabiten von Unterstützung des jenseitigen Moab abzuschneiden. Daher ist die Besetzung der Jordanfurt ihre erste That. Es ist offenbar keine andere gewesen, als welche direkt im Osten von Jericho, eine halbe Stunde nördlich vom Wady Hesban, noch jetzt passirt zu werden pflegt. Seetzen nannte sie el Mökhtaa, bei Robinson wird sie el Helu genannt (Ritter 15, 484 u. 547). Daß diese Besetzung der Furt die Entscheidung des Sieges herbeiführt, beweist deutlich, daß Eglon nicht König von ganz Moab, sondern nur des diesseitigen gewesen war. Gegen dieses aber nahm das von langer Knechtschaft sich erhebende Israel eine harte Vergeltung, der sicilianischen Vesper ähnlich, vor. Es waren tüchtige Leute, die fielen. איש שמן drückt das Ansehn, איש חיל die Kriegstüchtigkeit der Feinde aus, welche erschlagen wurden. Moab war tief gebeugt und Israel hatte achtzig Jahre Ruhe.

Die That des Ehud übertrifft ohne Zweifel alle ähnlichen Unternehmungen, von denen die Geschichte des Alterthums weiß, an Lauterheit des Motivs, wie an Kraft und Kühnheit der Ausführung. Privatinteresse war es, was die gefeierten Harmodius und Aristogiton bewegte (cf. Thucyd. 6, 56), den Hipparch zu erschlagen. Blinde Kriegswuth erfüllen Mucius Scävola, wie den Theodotus[1]), welcher Ptolemäus ermorden will, und es gelingt ihnen nicht. Ehud war ebenso kühn als klar. Nicht für ein eigenes Interesse, für sein Volk setzte er sein Leben ein. Und nicht blos für die äußerliche Freiheit seines Stammes, sondern für das Bekenntniß und die Ehre seiner göttlichen Lehre, die mit jener unauflöslich verbunden war.

1) Polybius 5, 81.

Gegen den Todfeind Israels, den Gebannten und von der Gemeinde Israels ausgeschlossenen — erhob er den Stahl. Er ging in die drohende Gefahr, um seinem Volke, wenn es gelänge, damit ein Zeichen des Muthes und des Trostes zu geben. Freilich wurde, wenn es mißlang, der Haß und das Joch über Israel noch stärker. Um so mehr sah man darin, daß Gott ihn als Retter aufgestellt habe. — Und doch, wo sind für Ehud die Preisungen in Israel, welche für Harmodius in Athen Jahrhunderte durchlebten! Die That des Scävola[1]) wird als nationale Heldenthat gerühmt. Der Geschichtschreiber läßt ihn sagen (Liv. 11, 12): „Als Feind habe ich den Feind erschlagen“. Allerdings hat die merkwürdige That das Recht gehabt, ausführlich bis auf die kleinen Züge bei ihrem Hergang überliefert zu werden. Aber damit war Alles geschehen, um die Klugheit wie Kraft des starken Linkhändigen anzudeuten. Kein Wort des Lobes wird gelesen. Vielmehr fehlt, was wohl zu beachten ist, das Wort, was bei den andern Richtern sich findet. Es steht nicht, „es war der Geist Gottes über ihn“ (רוח יהוה). Es steht auch nicht, wie bei Othniel, daß er „Israel gerichtet habe.“ Es wird nicht gesagt, daß mit seinem Leben und Tode die Ruhe Israels verbunden gewesen. Spätere Auslegung nannte ihn den Wolf, mit welchem Benjamin verglichen wird (Midrasch, Ber. Rabba cap. 89, p. 87 a). Wie dieser auf seine Beute, hätte Ehud auf Eglon sich gestürzt. Man sah in Ehud die geschichtliche That eines kraftvollen Mannes um Gotteswillen, aber im „Geiste Gottes“ ist weder solche List, noch solcher Mord. Um so weniger konnte jemals die That des Ehud, so glorreich sie in ihren Verhältnissen sein mochte, eine Entschuldigung ähnlicher Thaten werden. Um so weniger konnten sich die Gräuel, welche innerhalb der christlichen Welt, wie gegen die Könige Heinrich III. und IV. sich zutrugen, damit decken wollen[2]). Obschon Eglon ein Heide, ein Fremder, ein Tyrann, ein im Kriegszustand sich befindender Feind ist — wird von der Schrift Ehud nur als Retter — aber seine That keine aus dem Geiste Gottes genannt. Um wieviel schimpflicher ist Mord und Verrath gegen den eigenen König, Landesgenossen und Christen. Eine christliche Schmach, eine Sünde wider den Heiligen Geist war es, als man dem Clement auf die Frage, ob ein Priester den Tyrannen erschlagen könne, antwortete, „es sei keine Todsünde, nur eine Unregelmäßigkeit (irregular; Ranke, französ. Gesch. 1, 473), oder, wenn Papst Paul V. bei dem Morde Ravaillacs gegen Heinrich IV. ausrief: Deus gentium fecit hoc, quia datus in reprobum sensum“. Schlimmer als der Dolch ist solche Lehre.

1) In Plutarchs Parallelen griechischer und römischer Geschichten n. 2 wird dieselbe Historie von einem Griechen Neokles erzählt, der, was Scävola gegen Porsena, gegen Xerxes gewagt habe.

2) Schöne Worte enthält Hugo Grotius, de jure belli et pacis, lib. 1, cap. 4 (ed. Traj. 1773), p. 178. Matt entschuldigt sich Serarius, mit Mangel an Zeit darüber zu handeln, S. 92. (Vergl. Bayle, Dictionnaire sub voce Mariana, tom 2, p. 2051 e).

### V. 31.

31 Und nach ihm war Schamgar, Sohn Anath, und schlug die Pelischthim, sechshun-
dert Mann, mit einem Ochsenstachel, und es rettete auch dieser Israel.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Nach ihm** (ואחריו). Seinem Beispiele nach. Dem Vorbilde Ehuds nach schlug Schamgar die Philister. Nicht von der Zeit zu nehmen, als wäre nach dem Tode Ehuds dieser nachgefolgt. Es geht dies aus Kap. 4, 1 hervor. Es würde sonst auch eine Zeitbestimmung über die Jahre Schamgars nicht gefehlt haben. Die Hypothese des Josephus von einer einjährigen Regierung ist unhaltbar. Die andern jüdischen Ausleger haben daher die That Schamgars mit Recht in die Zeit Ehuds, nämlich in den Zeitraum der achtzig Jahre verlegt.

**Schamgar**[1]**, Sohn Anath.** Aus welchem Stamm er gewesen, wird nicht angegeben. Wenn es richtig ist, ענת mit ענתות zu verbinden (cf. Kaplan Erez Kedumim 2, 142), so war er wie Ehud aus Benjamin, und vertheidigte das Gebiet desselben im Westen gegen die Philister, wie Jener es gegen Osten that. Es ist eine einzelne Heldenthat, die von ihm erzählt wird und durch die er einen Angriff der Philister mit ungemeiner Kraft zurückwies.

**Mit einem Ochsenstachel.** Die Uebersetzung der Septuaginta gibt *ἀροτροπούς*, und will offenbar damit die Pflugsterz **stiva**, das was der Pflüger in der Hand hat und womit er gleichsam lenkt, bezeichnen[1]. Richtiger ist jedoch **Ochsenstachel** (vgl. Bochardt, Hierozoicon 1, 385), פרש תוריא, wie der Chaldäer hat. Es war der „Stachel“, gegen den die Ochsen, wenn sie damit geschlagen werden, „löckten“. Die Griechen nannten ihn *βουπλῆξ*. Mit einem solchen soll Lykurgus, der König, irrende Bacchanten bekämpft haben[2] (Il. 6, 135). — Aus der schwedischen Zeit, erzählen die Holsten, habe ein Bauer mit einer Stange eine Menge Schweden in die Flucht getrieben (Müllenhoff, Sagen S. 81).

**Er errettete Israel.** Er verschaffte ihm den Sieg und half ihm über die Gefahr zeitiger und lokaler Unterjochung. „Erretten“ ist aber nicht „richten“. Auch ist vom „Geiste Gottes“ bei ihm nicht die Rede.

1) שמגר. Die Alten deuteten nomen advenæ. Ehud war Sohn eines גרא. Vielleicht daß auch שמגר dazu eine Beziehung hat.

1) Diese Deutung der Septuaginta hat nichts mit der Lesart zu thun, die Augustin vorfand (מִלְּבַד הַבָּקָר), wie Bereheau meint, und schon von Serarius erkannt war.

2) Diese Sage ist von Nonnus mit Anlehnung an Homer weitläuftig behandelt. Merkwürdig ist, daß die Scene in „Arabien“ spielt, und doch Nonnus das obige Ereigniß und Lykurgs Stadt an den **Karmel** und an's erythräische Meer versetzt. Nonnus scheint, wie Köhler richtig bemerkt (Die Dionysiaka von Nonnus von Panopolis, Halle 1853, S. 76 u. 77), allerdings unter *βουπλῆξ* ein **Beil** verstanden zu haben. Auch die römischen Dichter geben ihm ein Beil.

## Viertes Kapitel.

### V. 1—11.

1 Und die Söhne Israels fuhren fort Böses zu thun in den Augen Gottes, und
2 Ehud war todt. *Und es überließ sie Gott in die Hand des Jabin, Königs von Kenaan,
welcher in Chazor herrschte, und seines Feldherrn Sisra, und dieser hatte seinen Sitz
3 in Charoschet Hagojim. *Und es klagten die Söhne Israels zu Gott, denn neunhundert
eiserne Wagen hatte er, und er bedrängte die Söhne Israel gewaltig zwanzig Jahre.
4 *Und Debora, eine prophetische Frau, ein Weib von Feuergeist (Lapidoth), sie richtete
5 Israel in dieser Zeit. *Und sie hatte ihren Sitz unter der Palme Debora, zwischen
Rama und Bethel, auf dem Berge Efraim, und zu ihr zogen die Söhne Israel zum
6 Gericht. *Und sie sandte hin und ließ holen den Barak, Sohn Abinoams, aus Kedesch,
in Naftali, und sprach zu ihm: Wohlan, Gott, der Herr Israels, befiehlt Dir, gehe und
ziehe auf den Berg Tabor, und nimm mit Dir zehntausend Mann von den Söhnen Naftali
7 und den Söhnen Sebulun. *Und ich ziehe Dir am Bache Kison den Sisra, den Feldherrn
8 des Jabin, mit seinen Wagen und Volke entgegen, und gebe ihn in Deine Hand. *Und
Barak sprach zu ihr: Wenn du mit mir gehst, so gehe ich — wenn Du nicht mit mir
9 gehst, so werde ich nicht gehen. *Und sie sprach: Ich werde mit Dir gehen, aber es
wird nicht Dein Ruhm auf dem Zuge sein, den Du gehst, denn der Hand einer Frau
wird Gott den Sisra überlassen. Und Debora stand auf und ging mit Barak nach
10 Kedesch. *Und Barak rief zusammen Sebulun und Naftali nach Kedesch, und zog mit
11 zehntausend Mann zu Fuß hinauf, und es zog Debora mit ihm. *Und Cheber, der
Keni, hatte sich getrennt von Kain, den Söhnen Chobab, des Schwagers Mose, und
hatte sein Zelt aufgespannt gen Elon Zaanannim, in der Nähe von Kedesch.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Ehud war todt.** Denn Ehud war nicht mehr. Es ist zwar nicht angegeben, daß die achtzig Jahre der Ruhe auch die der Regierung des Ehud gewesen wären, aber der Erzähler scheint es durch unsern Vers anzudeuten. Denn die „Ruhe" ist immer gleichbedeutend mit dem „Gehorsam gegen Gott." Diesen bewahren die Israeliten durch die Macht der Persönlichkeit ihres Richters. Ist dieser todt, offenbart sich die Schwäche des Volkes von neuem. Wie also gesagt wird „es fuhr fort das Volk Böses zu thun, und Ehud war todt," so schließt sich das Aufhören der Ruhe an Ehuds Tod an. Es muß also Schamgar, da er hier gar nicht erwähnt, in den Zeiten der achtzig Jahre seine That ausgeübt haben. Die stehende Redeform וַיֹּסִפוּ „und sie fuhren fort", ist als ein „Fortfahren" des Leichtsinnes anzusehen, der im Volke herrscht, wenn es nicht durch gottbegeisterte Kraft einer Person geleitet wird. Was sie schon hatten längst erfahren können, wohin es führe, thun sie immer von neuem. Es lernt das neue Geschlecht nichts aus der Geschichte der vergangenen Zeit. So ist „sie fahren fort", eigentlich „sie fangen wieder von neuem an".

**Und Gott überließ sie in die Hand des Jabin, König von Kenaan** rc. Schon Josua hatte (Kap. 11) einen heftigen Kampf gegen einen Jabin, König von Hazor, zu bestehen. Er gebot über einen Völkerbund, der im Süden bis nach Dor (Tantûra) an der Küste und die Ebenen unterhalb des See's von Tiberias ging. Die Schlacht gegen Josua geschah an den Wassern Merom (der See von Hhuleh), und allein daraus folgerte Josephus, daß Chazor über diesem See läge. Keineswegs aber so dicht an demselben, als Robinson (Bibl. Forsch, S. 479) annehmen wollte, was ganz unmöglich ist. Aus dem Zuge Josua's wird klar, daß es auf dem Wege von dem See Merom nach Sidon hin gelegen habe. Denn Josua kehrte von der Verfolgung zurück (וישב, 11, 10), um Hazor einzunehmen. Aus unserer Erzählung, wie aus Josua 19, 37, erhellt, daß es nicht zu weit von Kedesch gelegen haben kann, aber auf einer Seite, von welcher Züge Israels nach dem Tabor von Naftali und Sebulun nicht so leicht bemerkt und verhindert werden konnten. Also auf der Westseite von Kedesch. Daß seine heutige Lage durch Aehnlichkeit des Namens allein nicht bestimmt werden kann, hat Robinson erfahren, der ein Hazir, ein Tell Hazâr und el Hazûri (für welches Ritter gewesen war) zurückwies. Eine hervorragende Lage nach der Niederung hin (מלך כנען), eine Festung innerhalb reicher Fluren, muß bei einer solchen Hauptstadt, als welche Hazor hier und später erscheint, angenommen werden. Dies trifft zu bei Tibnin (wie aus Robinsons ausführl. Schilderung hervorgeht, S. 74 rc.). Die Aehnlichkeit des Namens fehlt nicht, denn die Kreuzfahrer werden es nicht ohne Grund Toronum genannt haben. Wilhelm von Tyrus beschreibt die Lage: (Hist. lib. 11, 5; in Gesta Dei Francor. p. 798) mit Weinbergen und Bäumen geschmückt, das Land fruchtbar und zum Ackerbau geeignet. Es liegt in der Mitte zwischen Tyrus und Paneas, und seine Bedeutung für den Besitz des Landes sei unvergleichlich. Robinson hat mit Recht bemerkt, daß hier von jeher eine Festung gestanden haben müsse, und wird kein besonderer Hinderungsgrund sein, daß Wilhelm von Tyrus es noch zum Stamme Ascher rechnete, an dessen Gränze es jedenfalls lag. — Der Jabin, König von Hazor, den unsere Stelle erwähnt, ging offenbar mit dem Plane um, in Zeiten des unachtsamen Israel das seinem Vorfahren durch Josua entrissene Gebiet wieder einzunehmen, und um dessen sich auch zu versichern, so hielt sein Feldhauptmann Sisra an einem andern Punkte das schmachtende Israel in Zucht. Charoschet Hagojim ward sein Sitz genannt. Vielleicht daß es uns gelingt, auch die Lage dieses bisher ganz unbekannten Ortes anzudeuten. Die Macht des jetzigen Jabin muß sich soweit wie die des früheren (bis nach Tantûra und dem Süden des See's von Tiberias) erstreckt haben, denn sonst wäre die Schlacht nicht am Kison entschieden worden. Auch waren ja bei dem Kriege gegen ihn Naftali, Sebulun, Isaschar (Kap. 5, 15) interessirt. War dies der Fall, so liegt die Wahrscheinlichkeit nah, daß der Sitz des Sisra in diesem südlicheren Theile sich befand. Sisra war der Feldherr der durch neunhundert eiserne Wagen furchtbaren Armee. Nur in ebneren Landestheilen waren solche von Nachdruck. Darum wird Josua 17, 16 erzählt, daß gerade der Kenaani in der Ebene von Bethschean (Beisan) und in der Ebene von Jisreel, wo der Kison floß, eiserne Wagen gehabt habe. Charoschet Hagojim steht schon seines Namens wegen mit den eisernen Wagen in Verbindung. Charoschet ist die Stätte, wo das Eisen geschmiedet wurde (charasch, der Schmidt). Es liegt nahe, diese in den genannten Ebenen anzunehmen. Der Ort wird Charoschet Hagojim, das Charoschet der „Gojim" genannt. Unter „Gojim" wird eine auch von Kenaanim, von Aram, von Edom, von Moab rc. abweichende Volksart verstanden werden müssen. Der Targum übersetzt Charoschet Hagojim mit „Feste oder Stadt der Gojim" (כרכי עממיא), und weist daher auf das Gelil Hagojim (Jes. 8, 23) hin, welches ebenso übersetzt ist (כרכי steht oft für עיר, Stadt). Dieses Gelil der Gojim wird durch die Stelle des Propheten diesseit des Jordans, in der Nähe des Meeres von Tiberias gesetzt. Man darf dieses „Galilæa gentium" offenbar nicht mit dem ganzen Gebiete Galiläa verwechseln, welches Sebulun, Naftali und die Meeresküste von Tiberias einschloß, die beim Propheten davon getrennt sind. Darf man die Stelle daselbst geographisch fassen, so liegt Gelil Hagojim im Süden vom See Tiberias, da, wo später Galiläa begann. Josua hat Kap. 12, 23 auch einen König der Gojim in „גלגל" besiegt. Aus der Stelle, welche diesem Könige in der Reihenfolge gegeben wird, ist geographisch wenig zu schließen, da sie durchaus nicht nach der Lage der Ortschaften geordnet ist. Ein Verständniß der Stelle wird nur klar, wenn גלגל genommen wird als גליל, so daß Josua den König der Gojim in Gelil besiegt habe. Es muß auffallen, daß unter den Königen, welche Josua besiegt hat, keiner von Bethsean erscheint, obschon dieses Kap. 17, 16 so bedeutend genannt wird, ob-

schon sein Gebiet zu den besiegten gehört haben muß, obschon die Städte in der Ebene Jisreel genannt sind. Die Vermuthung liegt nah, daß es der König der Gojim sei, der Bethsean vertritt. Bethsean war der südliche Beginn des spätern Galiläa (cf. Lightfoot, opp. I, 216 etc.), es war die Stadt der eisernen Wagen, es war stets von einer gemischten (Kenaanim, Gojim, Juden) Bevölkerung (Richter 1, 27. — Chulin 6, b.), es erscheint seit den ersten griechischen Nachrichten (in der Septuaginta, bei Josephus ꝛc. cf. Ritter, 15, 432) mit dem Beinamen Skythopolis, Stadt der Skythen. Es soll hier auf die Fragen, wie dieser Name entstanden sei, nicht eingegangen werden. Das ist gewiß, daß Skythen für Gojim nicht unpassend anzunehmen ist, namentlich wenn die Stelle 1 Mos. 14, 1 herbeigezogen wird, wo Tideal, König der Gojim, neben Elam, Sinear und Telassar erscheint. Reichen auch unsere historischen Nachrichten nicht aus, um diese Wahrscheinlichkeiten gewiß zu machen, so fallen doch mehrere aus dem Zusammenhang der Erzählung hervorgehende Momente in's Gewicht.

Wenn Charoschet Hagojim in der Nähe von Bethschean zu suchen ist, dann wird die ganze geographische Grundlage der Kriegsbegebenheit klar. Dann haben Jabin und Sisra die entscheidenden Endpunkte des Reiches inne. Die südliche Armee des Sisra drückt hier Jsrael am meisten. Sie zu vertreiben ist die Hauptaufgabe. Nicht Hazor, das rings umher und hinter sich feindliche Völker hat, die noch nicht ausgetrieben werden können, darf Barak angreifen. Die tyrannische Macht im Herzen Jsraels zu vernichten ist der Plan Debora's. Der Tabor ist der Mittelpunkt, an dem die beiden Stämme bequem sich sammeln können. Von Kedesch zu ihm führt eine gerade Linie durch beider Gebiet. Sisra muß schlagen, will er nicht abgeschnitten werden. Wird er besiegt, ist Jsrael frei. Seine Armee ist der einzige Halt Jabins in diesen Gegenden. Darum flieht Sisra von Kison nordwärts, um Hazor zu erreichen. Hier auf dem Wege, nicht weit von diesem wie von Kedesch, erreicht ihn sein Geschick.

**Und Debora, eine prophetische Frau אִשָּׁה נְבִיאָה.** Aus 4 Mos. 11, 25 geht hervor, daß der Quell der prophetischen Gabe (נבא) der „Geist Gottes“ (רוח יהוה) ist. Wie der Quell, so ist auch das Ziel. Die Prophetie preist und verkündet Gott. Ursache und Folge zeugen von einander. Alle können prophetisch reden, auf wen immer der „Geist Gottes“ fällt, Mann und Weib. Die Weise des prophetisch Redens ist göttliche Verzückung, erhaben dichterische Begeisterung (*ἐνθουσιάζειν* von *θεός*), in der Gott gepriesen wird. In dieser Weise gleicht der Prophet zuweilen dem griechischen *μάντις* (von *μαίνομαι*), wozu namentlich Jerem. 29, 26 (מְשֻׁגָּע וּמִתְנַבֵּא) zu vergleichen ist (קוסם, in demselben Kapitel neben Nabi, geben Septuaginta in der That durch *μάντις* wieder). An sich ist aber naba, niba sprachlich und sachlich mit *ἔπειν* zu vergleichen. Der Prophet spricht das *ἔπος*, in welchem der Geist Gottes (יהוה) innen ist; er spricht den Preis und die Größe Gottes aus. Er ist sein Verkünder. Daher kann Ahron (2 Mos. 7, 1) der Nabi des Mose sein. Von dem Geiste, den dieser trägt, ist er das beredte Organ. Freilich ist Mose selbst der Nabi im höchsten Sinn. Unmittelbar, von Mund zu Mund, nicht durch Erscheinung, im dunkeln Traum und Räthsel, verkündet ihm Gott (4. Mos. 12, 7 u. 8), nicht also, wie er sich Ahron und Mirjam verkündet. Mirjam war die erste Prophetin, die in entzücktem Geist mit Pauken und Reigen den Gott vor allem Volke dichterisch pries (2 Mos. 15, 20). Man hat gefragt (vgl. meine Abhandlung über Prophetinnen und Zauberinnen im Weimar. Jahrbuch für deutsche Sprache, Bd. IV.), wie es komme, daß es nur ein „bedeutsamer Zug“ des altdeutschen Heidenthums sei, prophetische Frauen zu haben, während die jüdische und christliche Anschauung die Gabe der Prophetie auf Männer übertrug. Der Gegensatz ist vorhanden, er ruht im Ganzen auf dem Unterschiede der heidnischen und biblischen Weltanschauung überhaupt. Die subjektive Natur der Frau ist der des Heidenthums homogener. Um so höher ist Debora zu stellen. Sie ist nicht die Schwester von Männern, wie Mose und Ahron war. Der objektive Geist ihres Gottes allein erhebt sie über ihr ganzes Volk und über Helden vor ihr und nach ihr. Nicht blos die entzückte poetische Begeisterung, sondern die ruhige Weisheit des Geistes im Gesetz wohnt ihr bei. Von keinem Richter bis Samuel wird ausdrücklich gesagt, er sei ein „Prophet“. Von Keinem bis zu ihm gilt, daß die Autorität des Richtens schon vor der entscheidenden That an ihm gehaftet habe. Ihre Erscheinung in Jsrael ist daher ein doppelt Zeugniß. Je weniger Frauen zu dem Amte, das sie einnahm, berufen waren, um desto mehr offenbart sich die Schwäche derer, die die Organe göttlicher Begeisterung sein sollten. Daß sie der Mittelpunkt des Volkes wurde, beweist die Erschlaffung geistlicher und männlicher Kraft. Andererseits aber tritt glänzend hervor die unerstorbene Macht der göttlichen Lehre. Die Geschichte hat vielfach Beispiele, daß in Zeiten der Noth, wo die Männer verzweifelten, Frauen die Erwecker und Retter gewesen sind, aber überall muß dann im Volke selbst der Funke der alten Kraft nicht erloschen sein. Nachdem zuvor ein Linkhändiger Mann durch eine grandiose That das Volk ermuntert, lebt jetzt in ihm das feurige Wort einer erhabenen Frau.

Der Name Debora, den sie trägt, erscheint nicht zum erstenmal. Die Amme der Rebekka, welche bei Bethel (1 Mos. 35, 8) begraben war, hieß ebenso. Man findet ihn für die Prophetin besonders geeignet. Der Name bedeutet auch die Biene, und Bienen nehmen auch im hellenischen Orakel eine bedeutende Stelle ein (vgl. Paus. 9, 40 ꝛc.). Allein Melitta ist zu diesem Ruhme nur durch die Ableitung von melos, Lied, Gesang, gekommen. Ebenso hängt Debora (דברה), die Biene, nicht mit dabar, reden, zusammen, auch bedeutet es nicht eigentlich „Zug der Bienen“ (Gesenius), heißt auch nicht „schwirren“ (Fürst), sondern wie Melitta von meli, dem Honig, so ist דברה von דבש, Honig, zu leiten, wobei die Vertauschung von r und s (honor, honos ꝛc.) bekannt genug ist. Als weiblicher Name kann deßwegen sowohl unsere als die ältere Debora, eben wie das deutsche Emma, ganz ohne Bezug auf ihren Beruf „Biene“ heißen.

**Ein Weib von Feuergeist אֵשֶׁת לַפִּידוֹת.**

Die meisten Erklärer älterer wie neuerer Zeit halten Lapidoth für den Namen des Gatten der Debora. Doch hat es nicht an solchen gefehlt, die das Eigenthümliche dieser Angabe fühlten. Es war zu erwarten, daß dann auch die nähere Angabe des Stammes, dem der Mann angehörte, nicht gefehlt hätte. Nach altem Stile würde diese Bezeichnung wenigstens einmal (so V. 5, V. 1) wiederholt worden sein. Man müßte annehmen, daß ihr Mann schon gestorben sei, um ganz natürlich zu finden, sie überall ohne ihren Mann hinziehen zu sehen. Um dies zu vermeiden, geben alte jüdische Ausleger an, ihr Mann sei Barak gewesen, denn Barak und Lapid bedeuteten Aehnliches, nämlich Blitz und Flamme. Aber man bringt die außerordentliche Erscheinung einer solchen Frau gar nicht in Betracht. Welcher Geist muß in ihr geglüht haben, um zu solchem Ansehen in Israel zu gelangen. Daß man in אשת לפידות die Eigenschaft der Frau anzudeuten suchte, durch welche sie solche Gewalt über das Volk gewann, entspricht dem poetischen Sprachgeiste der Zeit genau. Wenn man eine wackere Frau אשת חיל nannte, von חיל, Kraft, אשת מדונים eine Frau des Streites (Sprüchw. 15, 18), und in אשת כסילות Kesiloth für keinen Namen halten wird (Sprüchw. 9, 13), so kann auch Escheth Lapidoth die Frau von Fackelgluth heißen, eine feuerbringende, kraftentzündende, wie sie gewesen ist. Besonders da Lapid fast ebenso oft in bildlicher Redeweise als in natürlicher für Fackel erscheint. „Sein Heil leuchtet wie eine Fackel," heißt es Jesaias 62, 1. „Aus seinem Munde fahren Fackeln" (Hiob 41, 11). „Das Ansehen der Helden Israels gleicht den Fackeln" (Nahum 2, 5, מראיהן כלפידים). „Der Engel, der Daniel erschien, hatte Augen von Feuerfackeln" (Daniel 10, 6). „Elias Wort brannte wie eine Fackel," heißt es bei Sirach 48, 1 (*ὡς λαμπὰς ἐκαίετο*). Der Midrasch sagt von Pinhas, dem Priester (Jalkut, Richter §. 40): „Wenn der Heilige Geist ihn erfüllte, glühte sein Antlitz wie Fackeln."

Wie eine Fackel war Debora's Geist für Israel und entzündete die matten Herzen. Es war die Kraft ihres prophetischen Odems, der auf das Volk fiel. Aus ihm erklärt sich ihr Einfluß und Sieg. Gerade daß nicht לפידים, sondern לפידות steht, tritt die sittliche Eigenschaft auch sprachlich hervor, wenn es auch nur einmal wie כסילות vorkommt.

**Sie richtete Israel.** Da sie den Geist Gottes in der Prophetie hatte, vermochte sie zu richten. Trotz ihres entzückten flammenden Geistes war sie keine Schwärmerin. Nach der Lehre des Gesetzes richtete sie das zuströmende Volk. Die Weisheit dieser „weisen Frau" war die Offenbarung in der Lehre Gottes. Von allem Schrecklichen und Grauenhaften deutscher „Wölen" ist sie frei. Das משפט, um welches Israel zu Debora kam, war klar, nicht in dunklen Sprüchen, wie die Verse der Pythia, obschon auch sie *θέμιστες, θέμιτες* (Satzungen, משפטים) hießen (Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 183). Die Vergleichung mit der Sphinx war nicht glücklich, die Bochart anstellte (Phaleg, S. 471), auch nicht nach jenem Grammatiker Sokrates, der die Sphinx für eine einheimische Wahrsagerin ausgab, die dadurch Schaden angerichtet hätte, weil die Thebaner ihre Satzungen nicht verstanden (vergl. Jaep, Die griechische Sphinx, S. 15).

**Sie saß unter der Palme Debora.** Unter der Palme, welche der Erzähler noch als die durch Debora bezeichnete kannte (vgl. die Luthersеiche in Thüringen). Es ist nicht einzusehen, warum C. Bötticher (Ueber den Baumkultus der Hellenen, S. 523) von „Palmen der Debbora" spricht. Unter einer großen Palme saß sie öffentlich und frei, Allen zugänglich, nicht wie die deutsche Velleda, die, wie Tacitus erzählt, in einem Thurme saß, zu der Niemand zugelassen ward, um die Heiligkeit zu mehren. Die Palme war das Symbol ganz Kenaans; sie schmückte die Münzen der Phönizier (Movers 2, 1. 7) wie der Juden. Aus diesen Münzen, die mit den Seefahrern weit und breit bekannt wurden, entstand die Gewohnheit, ihre Bringer Phöniker (*φοῖνιξ*, die Palme) zu nennen, nicht, wie die gewöhnliche Annahme hat, von dem Anblick des Landes an der Küste, der noch viele andere Dinge zeigte (wie bei Dunker, Gesch. des Alterth. I, 148). Das Symbol der Palme, welche die Alten in Delos bewunderten, geht nach Gedanken, die Israel nicht kannte. Sie bezieht sich auf Apollo's Geburt, nicht Weißagung.

**Zwischen Ha Rama und Bethel, auf dem Berge Efraim** [1]. Bethel lag auf der Gränze von Efraim und Benjamin; desgleichen Ataroth (Jos. 16, 2). Robinson hat ein Atâra in derselben Gegend gefunden (Palästina 2, 566). Nicht weit davon, auf einem Berge, begegnete er einem Orte er Râm, das er für das Rama in Benjamin (Richt. 19, 13), und Ritter (16, 538) für das Rama in unserer Stelle hielt, was beides durchaus annehmbar ist, da hierdurch die Angabe, daß Debora zwischen Bethel und Rama, auf dem Berge Efraim saß, unberührt bleibt, natürlich auf der Gränze, wie Bethel selbst (בהר cf. Jos. 16, 1).

**Und sie schickte und ließ holen Barak von Kedesch Naftali.** Was besonders hierbei hervortritt, ist die geistige Einheit, in der die Stämme sich noch immer verbunden fanden. Debora, obschon sie im Süden von Efraim saß, — hatte ihr Augenmerk auf die Tyrannei, die namentlich die Stämme im Norden erfuhren. Während vom Priesterthum in Silo Alles schweigt, läßt sie die Knechtschaft Israels nicht ruhen. Aber sie wendet sich an die Stämme, die dabei zunächst betroffen waren. Kedes, im Nordwest vom See von Hhuleh, ist noch mit seinem Namen wiedergefunden worden. Auf einem ziemlich hohen Rücken, in köstlicher Gegend, liegt es (Robinson, Bibl. Forsch. 481, 82). Da, in Naftali, lebte Barak (Blitz, wie Barcas), den Debora auserseben hatte, der Befreier seines Volks zu werden. Name des Vaters und Heimat wird genau angegeben und Kap. 5, 1 wiederholt. Die Macht ihres Einflusses beweist sich, daß sie ihn vom Norden herab bis an die Gränze von Benjamin rufen kann. Daß er auch der Berufene sei, thut sich durch den Ge-

---

1) Die Wiedergabe des Targum ist hier merkwürdig genug, es heißt: „Und sie saß in der Stadt in Ataroth Debora."

horsam kund, mit welchem er dem Rufe der Frau folgt. Aber nicht genug, daß sie ihn ruft, daß sie zum Kampf anfeuert, sie gibt ihm auch den Schlachtplan, nach dem er zu verfahren hat.

**Du sollst allmählich mit zehntausend Mann aus Naftali und Sebulun auf den Berg Tabor ziehen.** לֵךְ וּמָשַׁכְתָּ בְּהַר תָּבוֹר וְלָקַחְתָּ עִמְּךָ. Das Wort מָשַׁךְ drückt durchgängig den Begriff des „Hinziehens" aus, ob vom Anziehen des Bogens oder dem Ziehen der Furche, ob vom in die Länge ziehen der Töne; bildlich ist es dann auch von der langen Linie eines Heeres, das in der Ebene hinziebt, gebraucht. Wie es hier gemeint ist, wo das Objekt dessen, was Barak ziehen soll, in einem neuen Satz „ולקחת עמך עשרת" ausgedrückt, ist, wird durch die ganz analoge Stelle 2 Mos. 12, 21 deutlich. Dort sagt Moses: מִשְׁכוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם, und der Sinn ist offenbar, daß die Geschlechter nacheinander (משכו), hintereinander, allmählich, das Passah mit den Lämmern opfern sollen. Das ordnet hier Debora an. Nacheinander, in einzelnen Trupps, soll Barak zehntausend Mann nach dem Berge Tabor sammeln. Dies ist auch nothwendig, denn wie sollte dies sonst dem Tyrannen unbemerkt bleiben? Er darf von dem Aufstande nichts erfahren, bis die Schaaren sich gesammelt haben. Darum auch nicht in Kedesch, sondern in einem die verschiedenen Stämme sich einigenden festen Punkt. Der Tabor (Ἰταβύριος, Dschebel Tor), im Südwest des See's von Tiberias, ist der isolirteste Punkt in Galiläa, der sich kegelartig über Ebaldäa, weit gesehen, obschon nur 1755 Pariser Fuß (nach Schubert 1747) hoch erhebt (vgl. Ritter, 15, 393 ꝛc.). Aber nicht in den Positionen des Berges soll Barak bleiben. Wenn Sisra's Tyrannei gebrochen werden soll, so muß ihre Macht in der Ebene geschlagen werden, denn dort wirken die eisernen Wagen des Feindes. Darum sagt Debora, Sisra werde am Bache Kison, in der Ebene Jisreel, seine Armee zusammenziehen. „Ich, spricht sie im „Geiste Gottes", will ihn dir herziehen und in deine Hand geben."

**Und Barak sprach.** Barak zweifelt nicht an der Wahrheit ihres Worts, er fürchtet nicht den Feind, aber nur „wenn Debora mitzieht — will er gehen, ohne sie nicht." Durch ihr Mitgehen ist die Sache als eine göttliche legitimirt. Die Stämme, die er ruft, erfahren, daß nicht sein Interesse es ist, das sie ruft. Er will blos das Organ scheinen des Befehles, der durch Debora kommt. Wer an eine Parallele mit Jeanne d'Arc, der Jungfrau von Orleans, denkt, wird das Wesen der jüdischen Prophetin nur um so heller würdigen. Die Prophetin zieht nicht selbst das Schwert, sie hätte sonst Barak's nicht bedurft. Auch Johanna sprach mit großem Sinne, als man ihr sagte, Gott könne auch ohne Kriegsleute siegen, „die Kriegsleute werden streiten, dann wird Gott Sieg geben" — aber sie stritt nur gegen Feinde ihres Landes, nicht Feinde ihres Glaubens und geistlichen Lebens. Es war eine romantische Religion irdischen Königthums, für die das arme Mädchen fiel; — die klare Stimme des Weltkönigs rief Debora in den Sieg. In Barak ist kein sentimentaler Zug eines Dunois zu spüren — aber freiwillig stellt er sich hinter die Frau, weil sie von Gott begeistert ist.

**Sie sprach: nicht Dein Ruhm wird auf dem Zuge sein, denn der Hand einer Frau wird Gott den Sisra überlassen.** Man wird nicht Barak, sondern der Debora den Sieg zuschreiben. Man wird sagen, eine Frau habe den Sisra besiegt. Das ist der nächste Sinn. Durch die That der Jael ist das Wort noch in anderer Beziehung erfüllt worden. Die Ehre, den Sisra zu fällen, fiel ihm nicht zu. Aber Barak besteht auf seinem Wunsch. Er will den Kampf geheiligt wissen durch ihre Gegenwart. Etwas Aehnliches wird aus der Griechensage berichtet. Im Messenischen Kriege heißt es bei einer Schlacht (Pausan. 4, 16): die Krieger hatten tapfer gestritten, weil die Seher zugegen waren.

**Und Debora stand auf und ging mit nach Kedes.** Um der großen Nationalsache willen verläßt sie ihre friedliche Palme, sie bezeugt die Wahrheit ihrer Verkündigung durch den Willen, alle Gefahr mit ihm zu theilen. Von Kedes, aus Baraks Heimat, müssen die nahen Stämme dirigirt werden. Dahin geht sie mit ihm. Hier erläßt nun Barak den Weckruf. Er muß längst dazu eine Autorität gehabt haben, die nun durch die Prophetin geheiligt ist. Wenn gesagt wird, „er rief Naftali und Sebulun nach Kedesch" (קדשה), so sind offenbar darunter nur die Führer zu verstehen. Denn es ist nicht anzunehmen, daß die Heerschaaren zum Theil erst nach Kedesch mit hinauf, und dann wieder zum Tabor nach Süden marschirt wären. In Kedesch verabredet er den Plan mit den Geschlechtshäuptern; von diesen geführt, sammeln sich von allen Seiten, von den Bergen herab, wie die Schweizer gegen Oesterreich, die Truppen gegen den Tabor „zu Fuß" (ברגליו), denn sie haben weder Wagen noch Reiterei. Immer größer wird der Zug, bis sie auf dem Tabor ankommen. Barak und Debora immer an der Spitze.

**Und Heber, der Keni, hatte sich getrennt von Kain, den Söhnen Chobab, des Schwagers Mose.** Wir haben oben gehört, daß das Geschlecht des Schwähers Mose, des Keni, mit dem Stamme Juda von Jericho aufgebrochen (Kap. 1, 16) und während dessen Eroberungszügen sich in Arad niedergelassen hat. Von diesem hat sich nun die Familie des Heber getrennt. Während sich der eine Theil ganz unten im südlichsten Theile Juda's neue Heimat gesucht — lagert sich der andere hoch oben in Naftali. Als ob die rührende Anhänglichkeit dieser Geschlechter an Israel noch immer an den Enden seines Lagers weilen wollte, um, wie ehedem in der Wüste, sein Wegweiser zu sein. Oben Kap. 1, 16 heißen sie „Söhne des Keni, Schwäher von Mose," hier „Kain (vgl. 4 Mos. 24, 22), von den Söhnen Chobab, Schwager Mose." Alte Auslegungen[1]) haben unnöthige Verwirrungen in den Namen Jithro's finden lassen. חתן heißt verschwägert sein, und wie deutsch „Schwäher und

---

1) Indem man Jithro sieben Namen beilegte, folgte man nur homiletischen Betrachtungen. So nahm man auch Chobab als Beiname, „weil er Gott lieb war." (Jalkut, Richter n. 38.)

Schwager" im Grunde eins sind, so kann auch חותן sowohl für Schwiegervater wie Schwager stehen. Der Schwiegervater Mose's war Jithro, als Priester hieß er Reuel (רעואל). Er ist mit Israel nicht weiter gezogen, sondern er ist (2 Mos. 18, 27) in sein Land gegangen. Aber sein Sohn Chobab (4 Mos. 10, 29), war bei Israel geblieben. Als dieser auch heimgehen wollte, bat ihn Mose zu bleiben, daß er ihr Auge sein sollte auf dem Wege, und versprach ihm von dem Guten, das Israel beschieden sein werde, das Seinige zu geben. Dies geschah. Im Norden und Süden war ihr Platz. Wenn nun hier von Söhnen Chobab die Rede ist, so darum, weil auf **ihm**, dem Wegweiser, der **Sohn ruhte**, der ihm versprochen war. Und sein Zelt war in der Nähe von Kedesch, bei Elon Zaananim[1]), was auch als Gränzort Naftali's (Jos. 19, 33) erwähnt wird. Vielleicht ist dieser Name erst durch den Aufenthalt des Keni entstanden, wenn man mit Beziehung auf Jes. 33, 20, etwa „Eichenhain der Wanderzelte"[2]), darin wiederfinden will.

1) Sein Zelt aufschlagen „in der Nähe" eines Ortes wird durch עד ausgedrückt; so hier וַיֵּט אָהֳלוֹ עַד אֵלוֹן, so 1 Mos. 38, 1. עד עדלמי.

2) Wenn die griech. Uebersetzungen zum Theil „δρυὸς πλεονεκτούντων." haben, so ist dies Auslegung, als wenn es von בצע käme, andere die „ἀναυπαομένων" wiedergeben, denken an שאנן, welches so übersetzt ist (Jerem. 48, 11).

V. 12—24.

**Und man meldete dem Sisra, daß Barak, Sohn Abinoam, auf den Berg Tabor 12**
**gezogen sei. *Und Sisra rief zusammen seine ganze Wagenburg, neunhundert eiserne 13**
**Wagen und all die Mannen, die bei ihm waren, von Charoschet Hagojim zum Bache**
**Kison. *Und Debora sprach zu Barak: Mache Dich auf, denn dies ist der Tag, an 14**
**welchem Gott den Sisra in Deine Hand gibt; wahrlich, Gott selbst zieht vor Dir aus.**
**Und Barak zog vom Berge Tabor herab und die zehntausend Mann nach ihm. *Und Gott 15**
**verwirrte den Sisra und die Wagenburg und das Lager im Kampfe vor Barak, und Sisra**
**stieg vom Wagen herab und floh zu Fuß. *Und Barak verfolgte die Wagen und das 16**
**ganze Lager bis Charoschet Hagojim, und das ganze Lager des Sisra fiel durch das**
**Schwert; nicht Einer blieb übrig. *Sisra aber war geflohen zu Fuß zu dem Zelte der Jael, 17**
**dem Weibe Hebers, des Keni, denn Frieden war zwischen Jabin, König von Hazor, und**
**zwischen dem Hause Hebers, des Keni. *Und Jael kam heraus, dem Sisra entgegen 18**
**und sprach zu ihm: Kehre ein zu mir, kehre ein, fürchte Dich nicht, und er kehrte zu**
**ihr in das Zelt ein und sie verhüllte ihn mit einem Regentuch. *Und er sprach zu ihr: 19**
**Laß mich ein wenig Wasser trinken, denn ich bin durstig. Und sie öffnete den Milch-**
**schlauch, gab ihm zu trinken und verhüllte ihn. *Und er sprach zu ihr: Stelle Dich 20**
**an die Thür des Zeltes, und wenn ein Mann kommt, fragt und spricht: Ist hier Je-**
**mand, so sage: Niemand. *Und Jael nahm, die Frau des Heber, des Keni, den Zelt- 21**
**nagel, faßte den Hammer mit der Hand, kam leise zu ihm und schlug den Nagel in**
**seine Schläfe, er drang durch bis in die Erde; und dieser — er war vor Müdigkeit fest**
**entschlafen — starb. *Und siehe — Barak jagte dem Sisra nach, und Jael ging ihm 22**
**entgegen und sprach: Komm und sieh den Mann, den du suchst, und er kam zu ihr**
**und siehe da — Sisra lag todt, mit dem Nagel durch seine Schläfe. *Und es beugte 23**
**Gott an dem Tage den Jabin, König von Kenaan, vor den Söhnen Israel. *Und die 24**
**Hand der Söhne Israel war immer schwerer über Jabin, König von Kenaan, bis sie**
**ausgerottet den Jabin, König von Kenaan.**

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

In den einfachen Sätzen sind Bilder entworfen von der höchsten drastischen Anschaulichkeit und geschichtlicher Klarheit. Man wird im Geiste in das Getümmel der Schlacht geführt und steht schreckerfüllt im Zelte der Jael.

**Und man sagte dem Sisra.** Jabin war in Chazor, Sisra in Charoschet Hagojim. Wenn die Botschaft vom Tabor an Sisra kam, muß er diesem Ereigniß nahe gewesen sein, während Jabin in Ferne von all' den erzählten Dingen erscheint.

**Und er rief zusammen.** (וַיַּזְעֵק) זעק eigentlich schreien; hier, wie V. 10, zusammenschreien, *κηρύττειν*; er macht das rings umher einquartierte Heer mobil. Um Sisra dreht sich Alles. Er ist die hervortretende, gebietende Persönlichkeit, wahrscheinlich das Haupt der **Miethstruppen**, welche vielleicht um ihres gemischten[1]) Charakters

1) In dem Heere des Königs von Tyrus befanden sich, nach Ezechiel 27, 10, als Miethstruppen Paras, Lud und Put. Derselbe spricht von Gog (Kap. 38, 6), daß er mit sich führe „Paras, Cusch und Put. Man kann gewiß mehr an die assyrischen Cusch (Cossäer), als die afrikanischen in Gogs Heere denken. Für Gog und Magog steht schon alte Erklä-

wegen auch Gojim heißen. Wenn Sisra die Wagen nach dem Bache Kison führen will, müssen sie schon in der Ebene gewesen sein, weil sie sonst nicht zu transportiren waren. Es kann der Ort, wo ihr Hauptcantonnement war, nirgends anders als bei Beisan gewesen sein, wo zu gleicher Zeit für Wagen und Reiterei die bequemsten Wege nach dem jenseitigen Lande beherrscht waren. Die Ebene Jisreel, wohin er sie führt, ist das Blachfeld, in welchem sein Heer sich geeignet entfalten kann; er führt es an die Südwestseite des Tabor, wo die größte Depression des Berges sich zeigt. Sein Plan muß, wenn Barak nicht angriff, der gewesen sein, ihn auf dem Berge einzuschließen, um ihn zum Zuge in das Thal zu zwingen. Aber bevor noch die furchtbare Wagenburg sich fest lagert, stürmt, von Debora begeistert, von Barak geführt, das Heer der Israeliten mit göttlicher Begeisterung herab, bricht ihnen in die Flanken, stört ihre Schlachtreihen; Alles geräth in Verwirrung; panischer Schrecken ergreift sie; Alles wendet sich zur Flucht, der große Feldherr hat den Kopf verloren, von allen strategischen Plänen bleibt ihm nur die Besonnenheit übrig, dem Untergang sich dadurch zu entziehen, daß er nicht auf seinem Wagen und nicht mit den Andern flieht (wie Napoleon).

**Und Gott verwirrte sie.** Debora hat verkündet, Gott werde vor ihnen herziehen — wie er vor Josua herzog, nicht als sichtbarer Engel (wie Targum hat), sondern in der Kraft des Geistes, die er seinen Helden verleibt. Durch seine Begeisterung werden in ihrem Sturme von der Höhe Barak zum Blitz, Debora zur Fackel, die den Feind verzehren. ויהם, „er verwirrte sie", wie er das Lager Aegyptens verwirrt hat (2 Mos. 14, 24). Wenn die Wagenreihen in die Verwirrung gerathen, ist Alles verloren. Denn sie hindern dann mehr, als sie helfen. Gott hat dies gethan, daß Israel siege.

**Im Kampfe.** לפי חרב. Dies wäre der einzige Sinn, den diese Worte hier haben können.] Doch ist auch dann die Sprachweise ויהם... לפי חרב eigenthümlich und nur künstlich zu erklären. Was Bertheau hat, daß Gott als Held mit dem Schwerte, als Vorkämpfer, dargestellt sein soll, ist ganz unstatthaft. Mir dünkt, daß das לפי חרב in der Urschrift gar nicht gestanden, und erst aus V. 15 eingeflossen, welcher Irrthum durch das gleich anfangende nächste Wort לפני leicht zu erklären ist.

**Und Sisra stieg von seinem Wagen.** Auf dem er kenntlich war. Die ganze Masse des Heers kann sich der Wagen wegen nur in die Ebene flüchten, nach Charoschet zurück, woher sie ausgerückt. Sisra entflieht zu Fuß, um auf andern Wegen fortzukommen. Er sieht ein, daß Barak das Heer verfolgen und ihn dort suchen werde. Er flieht daher verborgen nach Hazor zu, gegen Norden, und hat allerdings dadurch einen Vorsprung, daß Barak ihn in der anderen Richtung, nach Charoschet, verfolgt hat. Während des Getümmels, in welchem sein stolzes Lager unter den Heldenthaten Israels zusammenbricht, ist es ihm gelungen, schon nah seinem Ziele weit hinauf zu kommen, als er einen Versteck bei einem Freunde gefunden zu haben meint. Es steht absichtlich V. 15: und Sisra floh, dann erst V. 16: Barak verfolgte, dann V. 17: וסיסרא נס, und Sisra war geflohen. — Zwischen Heber, dem Keni, und Jabin war Friede; es hatte also der Keni nicht unter dem Druck gelitten, den Israel trug. Darauf bauend konnte Sisra hoffen, nach langer Ermattung dort ein wenig Ruhe zu finden. Um so mehr bei der Frau. Bei dem Manne hätte er vielleicht Gewalt des Barak gefürchtet, in das Frauenzelt bricht Niemand feindselig ein. Er scheint erst angefragt zu haben. Sie kommt ihm freundlich entgegen, sie ladet ihn dringend, sie beruhigt ihn; „fürchte Dich nicht," spricht sie; sie bereitet ihm ein Lager, daß er sich ausruhe, sie deckt ihn sorgfältig mit einer dichten Decke zu. שמיכה wird sie genannt; das Wort kommt nur an dieser Stelle vor. Die Ableitungen bei Bochart (Phaleg. 748), sowie in den neuen Lexicis (Gesenius, Fürst), führen nicht weiter. שמיכא ist das syrische, chaldäische משיכא, Haut, Fell, Leder, das arab. משך (cf. Freitag, lex. arab. 4, sub voce), cilicium, saccus. Vortrefflich lassen dies diejenigen griechischen Uebersetzungen erkennen (denen auch Augustin folgte; vgl. auch Nordam, S. 83), die *δέῤῥις* wiedergeben. Denn dies ist nicht blos Haut, sondern auch lederne Decke, und zugleich Frauenkleid, wie im Etymol. magn. *γυνὴ μέλαιναν δέῤῥιν ἠμφιεσμένη* erscheint. So erklärt sich auch die Anweisung (Jalkut, Richter 44) einiger Rabbinen, das Wort als משיכלא zu deuten. Auch die Version des Targums stimmt damit überein, welche es durch gaunace, *καυνάκη* wiedergibt, eine Decke, die auf einer Seite rauh ist. Nichts anderes soll auch גלופקרא andeuten.

Es muß eine dichte Decke sein, die den Kriegsmann, der unter ihr liegt, verhüllen kann. Sisra ist nicht unvorsichtig. Er bittet sie noch, ihm zu Trinken zu geben, denn er sei durstig. Sie gibt ihm von ihrer Milch. Uralte Sitte ist, daß, wer in einem orientalischen Zelt der Beduinen, Araber und Wüstenbewohner überhaupt etwas gegessen oder getrunken, in den Frieden des Hauses aufgenommen ist. Der Todfeind des Arabers schlummert ruhig in seinem Zelte, wenn er mit ihm getrunken hat. Darum will auch Saladin dem kühnen Frankenritter Reinald von Chatillon nicht zu trinken geben, weil er ihn tödten will (Marin, Gesch. Saladins, deutsch II, S. 19). Sisra glaubte nun sorglos schlafen zu können. Noch meint er Jael lehren zu müssen, wie sie etwaigen Verfolgern antworten müsse. Wie hat er sich getäuscht! Sisra erfährt die dämonische Gewalt einer Frauenseele, die, wenn sie losbricht, keine Schranke kennt. Zwar ist Jabin mit Heber im Frieden. Aber ihr Geschlecht und seine Geschichte sind seit undenklicher Zeit mit Israel verwachsen. Dessen Freiheit ist ihre, dessen Ruhm der Ihre. Wie viel Frauen hat

rung von Cimmerier und Skythen fest. Ebenso erklärt Symmachus den König von Elam, der in Palästina einfiel, als König der Skythen. Wenigstens kann durch die historische Thatsache, daß skythisch gesittete Menschen in den Heeren der Phönizier gedient haben, der Umstand einer skythischen Colonie bei Beisân wahrscheinlicher werden, als durch die Sagen, die Plinius und Andere mittheilen und die nur ähnlichen entsprechen, als in Antiochien und anderwärts umgingen.

Sisra entehrt und zur Beute gemacht! (cf. 5, 30). Soll sie müßig sein, wenn der Tyrann sich selbst in ihre Hände gibt! Was wird geschehen, wenn sie ihn rettet! Hat sie nicht ihren uralten Bund mit Israel verrathen! Wird er nicht, kraft seiner Stärke und Klugheit, neue Schaaren sammeln, um Israel von neuem zu bedrohen! soll es heißen: Jael hat den Feind des Volkes, unter dem sie brüderlich leben, zum Verderben dieses, gerettet! Der Conflikt ist groß, in dem sich die Frau befindet, und nur eine großartige Seele wußte ihn so dämonisch zu lösen. Sie will ihn nicht entrinnen lassen — wenn sie ihn nicht aufnimmt, und kann ihn doch nur aufnehmen, um ihn zu verderben, aber nicht, ohne daß sie die alten Volkssitten verletzt. So entscheidet sie sich denn. Sie verschmäht den etwaigen menschlichen Lohn, den ihr Sisra's Befreiung eingebracht hätte. Sie bringt das größere Ziel, die Freiheit des ihr verwandten Volkes, in Anschlag — das ältere Recht wiegt über — ein wilder Kriegsmann steht ihr entgegen, der tausend Gesetze des Rechtes zerbrochen hat — und alle Rücksicht fällt. Sie hat kein Schwert, den Krieger niederzuwerfen — und sie greift zu den furchtbaren Waffen der Frauenlist, vor der kein Gesetz besteht. Außerdem ist noch heute die Beobachtung gemacht worden, daß überhaupt die Frauen jener Länder, weniger als die Männer, an die Sitte der Gastfreundschaft sich kehren. Burkhardt hat dies selbst auf seinen Wanderungen erfahren (Ritter, 14, 179).

Jael ragt, durch ihre dämonische That, weit über ähnliche Frauenbilder anderer Zeiten und Völker heraus. Von der griechischen Aretophila in Kyrene sagt Plutarch (Ueber die Tugenden der Frauen, n. 19): „Ihre herrliche That erhebe sie zum Range der ältesten Heldinnen." Was that sie! Mit Gift, Lüge, falschen Eiden, brachte sie es soweit, daß der Tyrann, der sie liebte, ihr Gemahl, der ihr vertraute, gestürzt ward! Aber sie würde nie zu solchem Unternehmen sich erhoben haben, hätte dieser nicht ihren ersten Gemahl erschlagen. Noch schrecklicher ist Chriemhild in unsern Nibelungen. Sie ladet, den sie aus Rache morden will, aus weiter Ferne ein; sie beleidigt nicht blos das Gastrecht; es sind ihre Verwandten, ihre Landesgenossen, ihre Freunde. Jael hat keine Nebenzwecke; sie hat nichts zu rächen, was sie selbst angeht; der Tyrann ist ihr fremd und eigentlich kein Feind. Aber er ist der Unterdrücker der Freiheit des Volkes Gottes, in dessen wunderbarem Leben sie und ihr Geschlecht miterwachsen ist. Sie thut Dämonisches — aber sie thut es frei und rein im Dienste allgemeiner Ideen.

Sie hätte nicht nöthig gehabt, ihn zu tödten. Kaum war ihre That vollbracht — war auch schon Barak, ein Blitz in der Schlacht wie in der Jagd des Feindes, da. Nun aber, da sie geschehen war, offenbarte sie nur die Treue des Keni und machte die Schmach des Jabin größer. Barak hatte nichts gewonnen, wenn er den flüchtigen Feind erschlug, — und nur die Ehre des feindlichen Feldherrn hatte gewonnen, wenn er vom Schwert des Helden fiel. Staunend tritt Barak in das Zelt der Jael — — das großartige Objekt eines Malers [1]) — und vor ihm liegt der gewaltige Sisra, eine Leiche — an die Erde genagelt von einer Frau. Ein Sieg, der so begonnen, mußte groß vollenden. Immer stärker fielen die Schläge auf Jabins Haupt, bis seine Macht gänzlich fiel. Kein Jabin hat mehr in Hazor regiert. Dreimal wird sein Name V. 23 u. 24 erwähnt, die Bedeutung davon hervorzuheben.

1) Es ist in der von Schnorr herausgegebenen „Bibel in Bildern", mit kräftiger Hand dargestellt.

## Fünftes Kapitel.

V. 1.

**Und es sang Debora mit Barak, Sohn Abinoam, an diesem Tage wie folgt!** 1

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Das besondere Zeichen des prophetischen Geistes ist der Gesang. In dichterischen Gesichten quillt der Preis und die Verkündung Gottes aus den Propheten. Glühend, gewaltig, wie eine Fackel in der Nacht, stürmt ihr Wort einher. Diese erhabene Anschauung von der Poesie schimmert überall wieder. Die Dichter reden, sagt Sokrates, wie die Gottbegeisterten und die Orakelspender. Bei den Römern ging die Sage (Liv. 1, 7) von der uralten weißagenden Nymphe Carmenta (von carmen). Von keinem Richter ist ausdrücklich gesagt, er sei ein Prophet, nur von der Debora, und sie sang allein unter ihnen, nicht blos wie Mirjam, die mit ihren Frauen den Gegenchor zum Mosesliede darstellte, sondern wie Moses, der Sieger selbst.

**Sie sang, ותשר**, sie war die Schöpferin des Liedes. So steht auch 2 Mos. 15, 1: „es sang Moses mit den Söhnen Israel" (ישיר), nicht es „sangen". Moses schuf in göttlicher Begeisterung das Lied und das Volk sang es. So auch bei Debora. Das fem. mit dem folgenden ר drückt die Selbständigkeit der Schöpfung und die Gemeinschaft des Gesanges aus; Barak steht schon im vierten Kapitel meistens für das Volk selbst. So ist Barak auf den Berg gezogen, Kap. 4, 12. Das Heer des Sisra verwirrt sich vor Barak, Kap. 4, 15. Barak verfolgt, Kap. 4, 16 2c. So nimmt auch „Barak" die Stelle hier ein, welche die „Söhne Israel" im Mosesliede einnehmen. Er und die Seinen stimmen als Siegeslied den Hymnus der Debora an. Zum Volkslied wird ihr Siegesgesang. Das ganze Alterthum kennt keinen schöneren Schmuck für den Sieg, als das Lied. Sie bewahren es fest, als Zeugniß ihrer Kraft und als Weckruf in der Schmach. Noch zu Pausanias Zeit (im 2. Jahrh. n. Chr.) sangen die Messenier, also nach ungefähr 800 Jahren, ein Siegeslied aus den Tagen des Aristomenes (Pausan. 4, 16). Vielleicht der interessanteste Ueberrest deutscher Erinnerung an Arminius ist das westfälische Volkslied, welches in der Umgegend des einstigen Siegesfeldes noch gesungen wird (vgl. Horkel, in der Gesch. der deutschen Vorzeit 1, 257). Um so vielmehr bei Israel, dessen Siege die Stufen seiner nationalen Arbeit und die Zeugnisse seiner religiösen Wahrheit sind, wo Ueberlieferung das Gewissen der Geschlechter und urkundliche Treue die Bedingun-

gen seines Berufes, seiner Größe und seiner Ehre bildete.

Die Form des Liedes ist, wie in der hebräischen alten Poesie überhaupt, die des freien Rhythmus. Das Gedicht ist ein poetischer Strom, überall poetisch und doch ungebunden von einer künstlichen Strophentheilung. Nicht daß sie ihrer ganz entbehrt, nur wird sie niemals zur Regel. Daher sind Bemühungen, ihr solche systematisch aufzuzwingen, obschon nur manche Spuren sich zeigen, ganz vergeblich. Es fehlt nicht an Abrundung, Einführung und Schluß, aber die Pausen ordnen sich den Gedanken unter, diese entfalten sich frei wie die Wellen; in der Kühnheit der Bilder und in der Kraft nicht gewöhnlicher Sprache besteht des Liedes Charakter. Es eignet sich naturgemäß alle die Formen an, welche ächte Poesie nicht sucht, sondern hervorbringt, aber alle in einer Freiheit, die keine als Regel erträgt; doch ohne wie der natürliche Strom die Harmonie zu verletzen. Das Lied hat also Strophen, aber gleichmäßig ausgebildet sind sie nicht; in Parallelismen geht es einher, aber so mannigfaltig, wie sich der Gedanke bewegt; am interessantesten ist der Stabreim zu beobachten, der in vollster Entwickelung und Feinheit, wie nur in den altnordischen Dichtungen, aber auch in ziemlicher Ungebundenheit sich darstellt. Wichtig ist die Beobachtung darum, weil er mehr als etwaige künstliche Strophengliederung für das Wesen des Volksliedes und seinen Brauch zum Gesange Zeugniß ablegt. In die Abtheilungen, welche das Gedicht gewiß offenbart, zerlegt es nur sein eigner Gedanke. Diese sind der Preis Gottes als Einleitung (V. 2—5). Die Schilderung des Vorfalls (V. 6—8). Die Aufforderung zum Preise, weil es nicht mehr so ist (V. 9—11). Schilderung des Siegs und seiner Sieger (V. 12—22). Das Schicksal des Feindes (V. 23—31). Die Abweichungen, die die folgende Uebersetzung von den vorhandenen älteren Versionen unterscheiden, werden bei den einzelnen Versen erwiesen sein.

V. 2—5.

2 *Um daß in Israel wild wallte das Hauptbaar
In des Volkes Weihe! — Preiset Gott! *)
3 *Höret Könige, vernehmet Große!
Ich für Gott, ich will ihm singen,
Saiten spielen will ich Gott, dem Herrn Israels!
4 *Gott! bei deinem Zuge von Seir,
Beim Gange aus Edoms Gauen
Bebte die Erde, und die Himmel troffen,
Es troffen die Wolken von Wasser.
5 *Berge bangten vor Gott,
So der Sinai, vor Gott, dem Herrn Israels.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Obige Uebersetzung von V. 2 weicht von allen früheren Uebersetzungen ab, die sich auch mehr oder minder unter einander nicht gleichen. Von diesen ist die interessanteste diejenige der griechischen Versionen, welche „ἐν τῷ ἄρξασθαι ἀρχηγούς“ hat; ihr sind eine Menge geschätzter Ausleger gefolgt (Schnurrer, Rosenmüller, Ewald, Bertheau, Böttger, Kemink), und doch verräth sie ihre ägyptische Heimat, da sie in בפרע פרעות nur an den Pharao dachte, und also auslegte. Eine ähnliche mehr homiletische Deutung geht von Targum aus; ihm lag die Erinnerung an פורענות näher; daß diese Leiden aufgehört haben, nimmt mit ihm der Midrasch an; vielleicht unbewußt ist auch Teller zu dieser Deutung gekommen. Die Deutungen von Raschi, die פרע = פרץ, Andere, die es = פרט nehmen, mögen wie weitere Deutungen unerwähnt bleiben. Man ist überall über die natürliche Auslegung hinweggegangen, welche immer auch die poetische ist. Unbezweifelt ist פרע, das Hauptbaar (auch arabisch) und zwar das langwallende, wie aus Ezech. 44, 20 hervorgeht, coma [1]). Davon kommt פרעות, wie 5 Mos. 32, 42 vom Blute die Rede ist, das vom Haupte niederrinnt (מראש פרעות אויב). Da die Bedeutung (κομᾶν das Haar nähren) lose machen für פרע, verwildern lassen, wie wenn wild das lange Haar ungebunden um den Nacken fliegt, daher von Ahron gesagt wird (Kap. 32, 25) כי פרעה אהרן, er habe das Volk verwildert gemacht, und vom Volke „es sei verwildert“ (פָּרֻעַ). Die wörtliche Uebersetzung, die mit allen vorhandenen Stellen, in denen פרע vorkommt, correspondirt, ist also: „als man lose werden ließ, wachsen ließ, verwildern ließ das Hauptbaar“. Die Umstände sind bekannt unter denen man das Hauptbaar wachsen ließ. Von dem, welcher ein Gelübde that, der Gott heilig sein wollte, heißt es 4 Mos. 6, 5, daß er sein Hauptbaar wachsen lassen muß (גַּדֵּל פֶּרַע). Das Beispiel Simsons ist bekannt, auf welches wir unten [1]) zurückkommen. Dieser Fall tritt hier ein, בהתנדב עם, als das Volk sich weihete, als es sich Gott widmete; (se devovit),

1) Daß auf dieses Wort zurückgegangen werden muß, stimmt auch Keil bei, aber er findet eine Bedeutung darin, die es nie hat.

1) Das Verbum נדב kommt nur Exodus, Esra, Chronik und hier vor.

*) בִּפְרֹעַ פְּרָעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל
בְּהִתְנַדֵּב עָם בָּרְכוּ יְהוָֹה׃

das Volk, das auf die Stimme Debora's hörte, oder wie Einer, der sich heilig für Gott nannte. Durch seinen Ungehorsam war Israel in die Knechtschaft gefallen. Diejenigen, die mit Barak gingen, glaubten Gott; auf diesen Glauben hin wagten sie ihr Leben. Sich ganz hatten sie ihm zu Opfer geweiht. Der Vers hat daher einen tief, das ganze Volksleben tief ergreifenden Sinn. Er enthält die Gesammtursache, daß ein Lied gesungen werden konnte, darum steht er an der Spitze. Siegen konnte Israel erst wieder durch gehorsame Umkehr und Buße [1]). Poetisch und drastisch schön stellt die Prophetin den großen Akt der Volksweihe dar, wo ganze Stämme Gotte sich hingeben, wallenden Haares, freudigen Herzens und ihre Kraft auf Gott setzen. Es waren *κάρη κομοῶντες* einer göttlichen Freiheit. Bei dieser Auffassung tritt auch der Parallelismus klar hervor; es entspricht causal und appositionell das בפרע dem בהתנדב. Das ב drückt den Zustand des Volkes aus, in welchem es siegte und sang. Das Lied ist das Weihelied des Volkes, voll Preis über das gelungene gottgesegnete Gelübde. „Preiset Gott," ruft es aus, „um des Langhaars willen, d. h. um und in der Weihe des Volks." Die Folge jeder solchen Weihe, die Gott segnet, ist sein Preis. Die Völker müssen ihn hören. Israels Nationalstolz ist sein Gott. Sein Siegeslied ist ein Ruf an die Könige der Gegenwart, zu vernehmen, was er für Israel gethan, wenn es ihm sich hingab.

**Höret, Könige und Große.** Beide sind der Ausdruck der „Mächtigen" unter den Völkern, cf. Ps. 2, 2; רזנים sind Große, Starke. Rosan entspricht offenbar dem Sanskrit vrisna (Benfey I, 332) ahd. rîso. Riese; Debora sagt aber nicht blos: ich will singen, sondern spielen (אזמר). Wie in den Psalmen steht beides zusammen, das eine das Wort, das andere der Klang. Das זמר geschieht auf verschiedenen Instrumenten (cf. Psalm 144, 9. בנבל עשור), hauptsächlich auf der Zither (Ps. 98, 5 ꝛc.), aber auch בתף וכנור, mit Pauken und Zithern (Ps. 149, 3 cf. Ps. 81, 3). Auch Mirjam antwortete im Gegenchor (2 Mos. 15, 20) mit Pauken (tympanis). Jephta's Tochter kam dem Vater mit Pauken entgegen (Richter 11, 34). Auch zu unserer Prophetin Liede können sie nicht recht gefehlt haben. Tympana (tof, Pauken) sind im Alterthume das besondere Instrument begeisterter Frauen (Creuzer, Symbolik, III, 489). Man ist über die Herleitung des Wortes זמר im Unklaren. Gewiß muß man Delitzsch (Psalter I, 19) beistimmen, daß es mit dem samar, was vom „Beschneiden des Weines" gilt, nichts zu thun hat. Dieses samar erinnert an das griechische *σμίλη*, Kneif- und Schnitzmesser. Simer, spielen (d. h. mismor) nimmt sich onamapoetisch aus. Der uralte griechische Sänger, dessen Wettkampf mit den Musen auf der Zither schon Homer erzählt, hieß Thamyris.

V. 4. **Gott bei deinem Zuge aus Seir.** Ein israelitisches Lied kann Gott nur preisen in Israels Geschichte. Denn dieser Gott in der Geschichte ist das einzige Fundament seines Volksthums und Volksrechtes den andern Völkern gegenüber. Die Momente, durch die es ein Volk ward, sind davon der wunderbare Mittelpunkt. Nicht in Aegypten geschah das, — dort war Israel ein Knecht, — aber auch nicht beim Auszuge allein; — das Volksthum Israels ist ein Kind der Wüste. Durch Gottes Offenbarung ward dort Israel ein freies Volk. Sein Wüstenzug — Sinai im Mittelpunkt — ward ein Akt dieser Offenbarung Gottes durch Gesetz, Lehre, Speisung, Sieg und Gericht. Aus der Wüste heraus trat Israel als vollendetes Volk. Die prophetische Dichterkraft faßt in einem Strahl des Volkes Wüstengeburt aus Gottes offenbarer Nähe. Was am Volk geschah, ward durch Gott. „Vom Sinai kam", heißt es im Moseslied, „,von Seir ging er auf, von Paran strahlt er aus." Der 114. Psalm stellt den Auszug aus Aegypten als Beginn: „Da ward Juda sein Heiligthum." Debora faßt Seir und Edom, aus dem heraus Israel als Volk in die Geschichte trat, als Bild der ganzen Wüste, was ihrem Anschauen schon geographisch natürlich war. Der 68. Psalm, der ihr Lied anruft, erklärt es, wenn er statt Seir und Edom allgemeiner sagt [1]): „Als du einherzogst vor deinem Volk, auf deinem Gange durch die Wüste." Die Wüste war der Schauplatz der Offenbarung Gottes. Dort erschien er seinem Volk. Wo ist noch ein Volk, dem dies geschah? „Höret ihr Könige," ruft die Prophetin, welche Nation wurde erweckt, gelehrt, geführt durch Erscheinung solchen Gottes!

**Die Erde bebte.** Die Herrlichkeit der biblischen Gedanken vor den schönsten der Hellenen zeigt sich deutlicher fast nirgends. Das Erdbeben ist für Hesiod und die Andern das Bild eines Kampfes von oben und unten, von Zeus und Typhon,

„Von den unsterblichen Füßen erbebt die Höh' des Olympos.
Als sich der Herrscher erhob, und tief auf dröhnte das Erdreich . . . .
Auf nun brauste die Erd' und die Himmel umher und die Meerflut [2])."

Auch im prophetischen Geist der Debora und der Psalmen werden Erdbeben ein gewaltiges Bild, aber der Demuth und Furcht vor der heiligen Nähe Gottes: Um Israels willen fuhr Gott aus seiner Höhe — die Kreatur erkennt ihren Meister und zittert. Sie beugt sich in dem Gefühl der nahen Heiligkeit. Die Erde bebt [3]) und die Himmel strömen nieder. In den Wüsten der Halbinsel Sinai ist dies ein Wunder. Noch heut nähren die Beduinen den Aberglauben, daß Moses das Buch besessen habe, welches über den Regenfall entscheide. Die Himmel verlieren ihre eherne Dürre; was hart ist und starr — fest wie Fels und Stein wird weich [4]); „die Berge wanken", die Felsen stürzen wie Wasser hinab (נזלו). Der Erdbebengürtel, der sich um's mittelländische Meer zieht, bot zahlreiche Erfahrungen. Furchtbare Felsen sind von den Sinaibergen bei Erdbeben hinunter geschüt-

1) Der Targum, welcher nur umschreibt, entspricht doch in seinem Geiste ganz dieser Deutung.

1) Ps. 68 statt בצאתך משעיר steht לפניעמך, und statt בצעדך משדי אדום steht בצעדך בישימון.

2) Hesiod. Theogon, v. 840 etc.

3) cf. Jer. 10, 10; Joel 4, 16 ꝛc.

4) „Die Berge werden weich wie Wachs", cf. Ps. 97, 5.

telt (Ritter 14, 601 ꝛc.). „So der Sinai.“ Das ist, der Sinai zumeist. Er ist vor Allen der Berg, der wankte, als Gott herniederfuhr, wie es 2 Mos. 19, 18 heißt, „und das ganze Gebirg zitterte sehr.“ Donner ging und schwere Wolken lagen auf ihm (ענן כבד). „Die Berge sahen dich und zittern, die Wasser rannen dahin,“ sprach Habakuk. „Was ist euch, ihr Berge, daß ihr zittert wie die Lämmer“? heißt es Ps. 114, 6. „Vor dem Herrn bebte die Erde, vor dem Gott Jakobs.“

Diese einleitenden Preisungen Gottes haben keinen Bezug auf die Schlacht am Kison; sie rühmen Israels Gott in seiner Gewalt und Herrlichkeit aus des Volkes Geschichte. So ist Israels Gott, vernehmen die Völker. Ein solcher hat Israel zum Volk auserkoren. Dort in der Wüste wurde es sein eigen, darum hebt die Dichterin gerade diesen Akt heraus. In ganz präciser Art; der 68ste Psalm führt es weiter aus. Ganz unglücklich war der Vermuthung (Böttger), es sei mit dem Sinai der Tabor gemeint. Undenkbar nach dem Geiste Alten Bundes überhaupt. Dann war ja die Schlacht nicht auf dem Tabor, sondern in der Ebene am Kison. Mit V. 5 schließt erst der Hymnus, durch welchen „die Könige und Großen“ vernehmen, daß der Gott, den die Elemente fürchten, der Herr Israels geworden sei. Erst V. 3 geht die Dichterin auf die Geschichte des Zustandes ein, der in Israel war vor ihrer That.

V. 6—8.

6 *Auf die Tage des Schamgar, Sohn Anath, auf die Tage des Helfers [Jaels] wurden
verlassen die Straßen; **wer wanderte, ging auf gewundenen Wegen.**
7 *Verlassen wurden Israels **Weiler, verlassen**, bis ich aufstand Debora, aufstand eine
Mutter in Israel.
8 *Gewählt hatten sie neue Götter, — darum bis an die Thore der Kriegsdrang; fand
unter vierzig Tausend in Israel man Schild wohl oder Speer!

**Exegetische und theologische Erläuterungen.**

Auf die Tage des Schamgar. בימי שמגר. Die Schwierigkeit der Stelle ist kaum zu heben, wenn man, wie geschieht, die Präposition ב in der Bedeutung „in“ = „während“ annimmt. „Während der Tage des Schamgar“ kann solches Elend über Israel nicht gekommen sein. Der Erzähler könnte nicht von ihm Kap. 3, 31 gesagt haben: „er rettete Israel“, wie er von Ehud als einem „Retter“ spricht. Wenn er nicht rettete, wie kann man sagen „und nach ihm Schamgar“. Es scheint nicht angenommen werden zu können, daß die Dichterin von den Tagen eines solchen Helden zu sagen vermochte, es sei keine Abwehr, kein Schwert und Schild in Israel gewesen (wie doch auch Keil annimmt). Es widerspricht auch ihrem Geiste die Herabsetzung, in der sie sich gefallen würde, jenen Helden darzustellen. Dazu kommt, daß oben wahrscheinlich geworden ist, wie Schamgar's That und seine Wirksamkeit innerhalb der achtzig Jahre fällt, in welchen nach Ehud „Ruhe“ gewesen ist. Jedenfalls wird Schamgars Ruhm vor der Zeit erzählt, in welcher Israel wieder zu sündigen begonnen hat und darum wieder in Knechtschaft fiel. Es kann daher nicht anders verstanden werden, als daß Debora in ihrem Liede das Elend ihres Volkes bis auf diesen letzten Helden zurückführt. „Seit den Tagen Schamgars“, auf und nach seinen Tagen begannen die Pfade zu veröden[1]). Sprachlich hat diese Redeweise mehrfach Analogien. Gott spricht (4 Mos. 14, 11): „Sie glauben nicht an mich, בכל האתות,“ bei, d. i. nach allen Wundern, die ich in ihrer Mitte gethan habe. Ebenso ist das בכל im Propheten Jesaias zu nehmen, Kap. 1, 11, 16; 20, 4. „Aram und Philister fressen Israel, — bei all dem, nach all dem, trotz all dem wendet sich nicht sein Zorn.“ So hellt sich auch der Sinn unserer Stelle auf. Trotzdem, daß die Tage Schamgars gewesen sind, d. i. nach ihnen, begann das Elend. Jene That gegen die Philister war die letzte, in welcher Israel Großes gethan hat. Es wird aber noch hinzugefügt בימי יעל, „(in, nach, auf) den Tagen Jaels. Daß dies nicht die tapfere Frau, welche den Sisra erschlug, sein könne, wäre an sich offenbar, da Debora, die zu ihrer Zeit lebte, nicht sagen konnte: „in den Tagen Jaels“. Außerdem unterscheidet das Lied V. 24 diese selbst durch genaue Bezeichnung „Frau Hebers, des Keni“. Auch ist Jael eigentlich ein Mannesname. Aber auch die andere Annahme, daß Jael ein Richter gewesen sei, vor Debora's Zeit, ist eine sehr schwankende. Es ist gar nicht denkbar, daß, falls der Erzähler, der uns das Lied der Debora mittheilt, dies so verstanden hätte, er gar nichts von einem Richter Jael sonst mitgetheilt haben würde; gewiß hätte er jenen Namen wenigstens so eingeordnet, wie dies mit Schamgar selbst, mit Elon aus Sebulun und mit Abdon (Richter 12, 14. 15) geschehen ist, wo auch keine weitere Thaten berichtet sind. So bleibt denn keine andere, als die dem poetischen Wurfe des Liedes wohl anpassende Vermuthung, daß Jael der ritterliche Beiname des Schamgar oder noch wahrscheinlicher des Ehud gewesen ist. Wir wissen, daß Gideon mit seinem Heldennamen Jerubaal, öfters Simson als Bedan (1 Sam. 12, 11) auch

[1]) ב in in demselben Sinne wie „auf = nach“ zu nehmen, kann bei dem poetischen Schwung der Rede nicht verwundern. Selbst der Zusammenhang unsers deutschen auf, von welchem Grimm sagte, es habe die Bedeutung von in vielfach eingenommen, gibt davon ein Beispiel. Auch sagen wir, um andere Beispiele zu übergehen, mit demselben Recht „in vielen Tagen“, als „nach vielen Tagen“, wenn es von der Zukunft, aber auch wenn es von dem Vergangenen gilt. — Wenn Schamgar mit einem Ochsenstachel die Feinde schlug, so kann daraus in V. 8 des Liedes der Nichtgebrauch von Schwert und Lanze nicht erklärt werden. Denn sie haben Waffen, wie Baraks Helden zeigen (כפי חרב) — aber sie hatten nicht Muth, sie zu gebrauchen.

kurzweg genannt sind. Daß Jael der schöne Name eines so entschlossenen, blitzschnellen Mannes wie Ehud im Volksmunde werden konnte, ist offenbar, ob es nun als Bergerklimmer, als Erhabener, als Fürst oder als Steinbock, der zu den höchsten Felsen erstaunlich klimmt, gefaßt wird. Am wahrscheinlichsten ist der Zusammenhang des Namens mit der Bedeutung von הועיל helfen. Wie von den heidnischen Göttern mehrfach gesagt ward לא יועילו, „sie helfen nicht" (1 Sam. 12, 21; Jerem. 2, 8 ꝛc.), so war Jael ein „Helfer" Israels in der Noth. Dann aber ist der Sinn völlig klar: „Auf die Tage Schamgars, nach den Tagen Jaels (Ehuds) verkam das Volk durch seine Sünden, wie Kap. 4, 1 gesagt ist und wie V. 8 bestätigt wird, „es hätte sich neue Götter gewählt."

**Verlassen sind die Straßen.** חדלו ארחות, wörtlich, die Heerstraßen hörten auf es zu sein. Es zog Niemand auf den offenen Wegen, weil keine Sicherheit war. Der Feind raubte im Lande. Wer wandern mußte, suchte sich verborgene Pfade, dem Tyrannen und seinen Truppen zu entgehen. Die wenigen Zeilen sind die treffende Schilderung eines unter dem Druck des Feindes schmachtenden Landes. חדלו פרזון. Es hörten auf, offene Plätze zu sein. פרזון ist das Freie im Lande im Gegensatz zu den mit Thor und Mauer umgebenen Städten. Man glaubt die Beschreibung deutscher Zustände zu lesen, als im Beginn des 10. Jahrhunderts die Magyaren in's Land fielen (cf. Widukind, sächs. Gesch. 1, 32). Was man von Heinrich dem Ersten, als Städteerbauer erzählt, gilt eben von den festen Plätzen, die er gegen die Feinde mehr als früher begründete. Alle alten Ausleger stimmen mit dieser Erklärung von פרזון[1]) überein (vgl. Schnurrer S. 46) — sowohl die griechischen als chaldäischen und späteren rabbinischen; es entspricht derselben auch V. 8; vor den Waffen des Feindes, der Israel bedrängte, war nichts mehr sicher, was ohne Mauern war; ja sogar der Kampf drang bis an die Thore der festen Plätze auf den Höhen. Der Versuch, das Wort durch „Fürsten" zu deuten, leidet an tief eingreifenden Schwierigkeiten, welche die neueren Ausleger, die sich ihm fast alle anschlossen, durchaus nicht überwunden haben. Es ist ein innerlicher Widerspruch, חדלו mit פרזון in diesem Sinne zu verbinden. Man kann wohl sagen רעבים חדלו, „Hungrige hören es auf sein", aber nicht „Fürsten". Von einer vertriebenen Dynastie ist nicht die Rede. Ein Richter war nicht, konnte also nicht aufhören. Der Mangel an kriegerischer Tugend wird erst V. 8 erwähnt. In Zuständen wie die von Israel war sein Elend durch die Verödung und Unsicherheit seiner Lande bezeichnet. Seine Fürsten hatten nicht aufgehört. Die Form bedarf auch keiner Correktur (vgl. V. 11). „Bis ich aufstand (עד שקמתי für עד אשר) eine „Mutter in Israel." Die Israel gleichsam neu gebar. Es war die Wiedergeburt seines Volksthums, die am Kison erstritten ward. Wie war es gekommen, fügt sie V. 8 hinzu, daß Israel so gefallen war, daß es einer neuen Mutter bedurfte! „Neue Götter" hatte es sich gewählt. Den ewigen Gott, vor dem die Berge bebten, verlassen. Darum war alle seine Kraft dahin. Bis an die Thore seiner Burgen wurde Israel gedrängt. (לחם ist nicht blos Kampf, sondern schon siegreicher und verzehrender Druck). Widerstand war nirgends im offenen Feld. Auf Schwert und Schild sucht unter vierzig Tausenden nicht Einer sein Heil[1]). Die Dichterin sagt „neue Götter", nicht „andere Götter." Natürlich ist es derselbe Begriff, aber hier doch nicht derselbe Gedanke. Israel hatte ja seinen alten ewigen Gott, der im Anfang in seiner Herrlichkeit geschildert war. Statt jenen wählte es sich „neue Götter", die es früher nicht kannte. Tiefsinnig ist der Zusammenhang mit Mose's Lied 5 Mos. 32, 47. Denn dort liegt der Gedanke völlig klar: „Göttern werden sie opfern, die sie nie kannten, neuen, die erst kürzlich zu ihnen kamen, die ihre Väter nicht gefürchtet." Die heidnischen Götter Kenaan's sind ja Israel alle neu, denn ihr Gott hat sie ja schon in der Wüste erkoren, noch bevor sie das Land mit ihrem Fuß betraten. Die Folge der Treulosigkeit ist eben Israels Verfall, daß alle Männerkraft verschwunden war, Knechtschaft herrschte bis an die Burgthore; Straßen, Brunnen und Weiler verlegt waren, und erst, als Debora aufstand, mit der alten Lehre das Volk wiedergeboren war.

1) Auch Keil hat sie angenommen.

1) Vereinzelte Erklärungen des Mittelalters, die wenig Neuere aufgenommen haben, sehen in אלהים das Subjekt, als ob „Gott Neues gewählt" habe; dem widersteht schon der V. 8 selbst, ganz abgesehen von dem Widerspruch im Zusammenhang des ganzen Gedankens. Die Correktur Keminks zu lesen, הנשים, „Gott habe Weiber erwählt", würde nur die Verzerrung des Hymnus, welche durch die Subjekt-Umkehr ohnedies entstünde, vermehren. Daß namentlich dann nicht Elohim, sondern יהוה stehen würde, bemerkt Bertheau, S. 88, der aber leider wieder Elohim irrig faßt.

## V. 9—11.

9 *Mein Herz mit den Ordnern Israels,
die sich weihten im Volk, — Preiset Gott!
10 *Die ihr reitet auf schöngesäumten Eseln,
Auf Matten sitzet,
Und wandert auf Wegen — Singet!
11 *Statt des Schrei's der Streitenden an den Cisternen

Rühmen sie dort die Wohlthat Gottes,
Die Wohlthat seiner Freiheit in Israel, —
Da zu den Thoren hinab das Gottesvolk eilte.

**Exegetische und theologische Erläuterungen.**

Debora hat erst die Herrlichkeit Gottes, ihm gegenüber den Verfall Israels geschildert, weil es ihn verließ, und neue Götter gewählt, die nicht helfen — bis sie aufstand eine Mutter Israel. Damit kehrt sie zum Anfang zurück. Denn was war ihre That! Der Ruf an das Volk zur Umkehr, zur Weihe für Gott. Da Alles daniederlag, nahm Barak mit seinen Getreuen das Gelübde Gottes auf sich. Wenn Debora eine „Starke" ward in Israel, so mit ihnen, die ihrer Begeisterung folgten. Spricht sie von sich als Retterin, so doch nicht ohne sie, denen sie ihr Herz mittheilt. V. 9 nimmt V. 1 wieder auf. Der Grund alles Preises ist, daß Israel sich wieder zu Gott wandte. — Dies war V. 1 gesagt, hier fügt sie in fernerem Uebergange von V. 7 das לִבִּי hinzu: sie hat Israel den neuen Geist eingeflößt. Wie eine Mutter ihren Kindern, hat sie dem Volke ihr Herz mitgetheilt. לֵב ist der Sitz göttlicher Begeisterung und Hoffnung; es ist das Organ, Gott zu preisen, zu sinnen und zu suchen; von dem, was im לב Debora's war, strömte auf Israel wieder. „Wirst du mit mir gehen, spricht Barak, so ziehe ich." „Mein Herz, ruft sie aus, war mit den Ordnern Israels, die sich widmeten, daß sie sich widmeten, als sie sich weiheten כחקקי ישראל. Die Erklärung von חקקי ist schwieriger befunden worden, als sie ist. Schon oben ist bemerkt worden, daß die Aufgabe eines Richters שׁוֹפֵט war, das מִשְׁפָּט, das Recht Israels nach Mose's Lehre zu üben. Wenn er dies wieder einführte, wurde neue göttliche Ordnung im Volke. חק und משפט gehören immer zusammen (2 Mos. 15, 25). „Wo ist noch ein Volk, heißt es 5 Mos. 4, 8, dem solche Chukim und Mischpatim sind!" „Höre Israel, wird 5 Mos. 5, 1 wiederholt, die Chukim und Mischpatim, die ich in eure Ohren rede." Josua machte einen Bund mit Israel (V. 24. 25) und gab ihnen חק וּמִשְׁפָּט. Was der Schofet ist für das Mischpat, ist der Chokek für Chok. Es ist dieselbe grammatische Form; es ist dasselbe historische Verhältniß. Wer das Chok Israels wahrnahm, war ein Chokek. Es sind die Ordner Israels, denn Chok ist die gesetzliche „Ordnung." Die Männer, welche Debora folgten, die Führer des Volks, die ihr Leben einsetzten für das Volksthum Israels in Gott, sind nicht Schoftim — was schon ein bestimmter Begriff war — aber den Namen Chokekim gibt die Prophetin ihnen mit Recht. Es waren Männer des Gesetzes und der nationalen Ordnung.

**Preiset Gott.** Debora's Lied ist ein Preis Gottes; das tönet immer durch. Der Refrain von V. 1 wiederholt sich, denn der Gedanke ist neu hervorgetreten. Die Anordnung des Gedichtes ist fein und schön. Der Aufruf an Alle, Gott zu preisen, erscholl V. 1. Hierauf begann sie zu singen, V. 2 rc.: „ich will preisen"; ihre Persönlichkeit tritt heraus im Liede von Gott — und in der Kraft der Rettung, durch welche sie eine Mutter Israels ward. Von V. 9 überträgt sie die Aufgabe zu preisen an die Andern. „Von ihrem Herzen" war die Weihe übergegangen in das Volk. „Preiset Gott" wird wieder aufgenommen, nun aber sollen die singen, welche gerettet sind und den Genuß des Sieges haben. Ein Freiheitslied ist das Ganze. Was war das vorher für ein Druck! Das Land war gefährdet, der Verkehr stockend, das Leben in Unfreiheit. Nun aber ist Alles wieder offen. Jede Bewegung ist wieder möglich. Die Straßen sind sicher. Darum sollen preisen Alle, die diese Ruhe wieder genießen. Wer nun ungestört, unberaubt, ohne Lebensgefahr einherziehen kann, soll Gott danken, der es ihm wiedergab. Die wieder im Frieden reiten, ruhen und wandern können, — ihre Thiere werden nicht geraubt, die Zelte nicht geplündert, die Pilger nicht erschlagen — sollen wissen und aussprechen, wie köstlich das neue Gut ist. Es ist dem biblischen Geiste eigen (cf. Ps. 1, 1), die Bewegung des Menschen in „Gehen, Stehen und Sitzen" darzustellen. Hier ist natürlich, da von der Freiheit des Landes gesprochen wird, statt des Stehens, das in den übrigen Aeußerungen eingeschlossen war, das Fahren erwähnt, und zwar auf אתנות צחרות. Auf „Eseln und Eselinnen" zu reiten war allerdings ein bekannter Brauch (vgl. Richter 10, 4 u. 12, 14), aber „weiße Esel, oder „weißgefleckte", wie man gewöhnlich übersetzt, sind wenig zutreffend. Sollte der Zusammenhang des Wortes mit den Stämmen, welche „glänzen" bedeuten, feststehen, wird es immer noch geeigneter erscheinen, dies auf schöne und geschmückte Decken zu beziehen, welche auf dem Esel als Sattel lagen. Aber sakhar scheint auch sprachlich dem zu entsprechen, was die Griechen und Römer *σάγμα, σάγη*, sagma[1]), und die Deutschen Saumsattel nannten. Die Esel trugen Gepäck, Nahrung (1 Mos. 42, 26), Getreide, Wein (1 Mos. 45, 23). — Bochart, Hieroz. I, 184). Noch bis auf diesen Tag sind sie im Lande das wichtige Transportthier, und den Esel unbeladen zu lassen, hält man selbst auf den steilen Gebirgspfaden für schädlich (Ritter 17, 295). Der Targum gebraucht das Wort *σάγη* (3 Mos. 15, 9), wo זגא statt זנא zu lesen ist (was Sachs Beiträge zur Sprachf. not. 2, 196 übersehen hat).

Man sollte meinen, daß die Sicherheit und Freiheit denen namentlich zu gut kommen mußte, die wichtigen und kostbaren Transport bei sich führten. Es gibt einen besondern Sinn, an die Gefahrlosigkeit von Handel und Verkehr zu denken, wenn der Feind geschlagen ist. — יושבי על מדין und auf Matten sitzet. Da auch hier von den Segnungen der Freiheit die Rede ist, so können nur

1) Weitere Sprachvergleichungen siehe Benfey 1, 433 und Dieffenbach, Celtica I, 85.

diejenigen hier gemeint sein, welche gewohnt waren in Zelten und Zeltweilern sich aufzuhalten. Deckenausbreiten und Zeltaufschlagen ist bis auf diesen Tag ein Begriff. „Sitzen auf Tüchern" war der poetische Ausdruck für das Verweilen im Freien in Weilern, Oasen und Straßen, ohne Schutz von Mauer und Festung zu bedürfen. מדין ist ohne Zweifel eine Mehrheit von מד, Gewand. Es ist der Natur der alten, namentlich orientalischen Gewandung entsprechend, daß die Ausdrücke von Kleid, Decke, Tuch mehr wie in moderner Zeit in einander überfließen[1]). Es ist das mit בגד, Kleid, der Fall, (4 Mos. 4, 6—13), vgl. כסות (5 Mos. 22, 12). Für die Feststellung dieses Begriffs von מדין hat sich Teller Verdienste erworben. In einer handschriftlichen Bemerkung zu seinem Exemplare, das ich besitze, macht er auf *ἱμάτιον* als verwandt aufmerksam. Jedenfalls hat auch dieses den Doppelsinn von Gewand, Decke und Tuch. Dasselbe ist bekanntlich mit *ἐσθής* und vestis der Fall. Wenn oben Matte (lat. matta) übersetzt ist, so doch nur um des Gleichklangs willen. Ein sprachl. Zusammenhang ist nicht ersichtbar. הולכי על דרך, Pilger, und zwar auf den gehörigen offenen Straßen. Auch sie haben nicht mehr nöthig, gewundene Pfade zu suchen. Sie sind alle frei geworden, sie mögen fahren, sitzen oder wandeln. Drum singet Gott den Preis, שִׂיחוּ, wie der Psalmist spricht: „Worte von deinen Wundern will ich singen." (אשיחה).

V. 11: Die Prophetin fährt fort, den wunderbaren Wechsel von Freiheit und Knechtschaft zu schildern. Als der Feind noch herrschte, war Sicherheit blos innerhalb der Thore; bis an diese heran wurden die Einwohner gejagt und verfolgt. Kaum durften sie sich außerhalb der Stadtmauer zeigen. Ein deutliches Abbild gewähren Erinnerungen aus unserem Vaterlande, wenn etwa große Städte der mittelalterlichen Zeiten vom 13.—16. Jahrhundert mit ihren Nachbaren im Streite lagen. Nun aber ging man Wasser zu schöpfen außerhalb der Stadt. An einem Brunnen, in der Stunde des Wasserschöpfens (1 Mos. 24, 11) begegnete Elieser der Rebekka, da sie aus der Stadt kam. In Kriegszeiten war das ein gefährliches Geschäft. Das Gedränge war groß und Jeder wollte zuerst erledigt sein. Da fehlte es nicht an Gezänk und Schreien. Wie anders ist das geworden. Jetzt schöpfen die Mädchen in Muße und fröhlich und preisen den Gott, der wieder Ruhe und Sicherheit gegeben. Die sprachliche Erklärung entspricht völlig. V. 11, hängt nicht von V. 10 ab. Es beginnt ein neuer Gedanke. מחצצים ist wie מהצצים zu nehmen oder zu lesen, und zwar als Partizip zu הצה streiten, zanken, rixari (cf. 4 Mos. 26, 9; Ps. 60, 2 rc.) und gehört zu נצה, was vom Streit und Zank der Leute bekanntlich oft erwähnt ist (5 Mos. 25, 11; 2 Mos. 2, 13 rc.). — Auf solche Streitende deutet ihre „Stimme" קול hin, und eine Stimme hört man auch nun: שָׁם יְתַנּוּ, dort singen sie laut, dort ertönt das Lied derer, die die Gnade Gottes preisen, von תנה (3. imperf. pl.) tönen, singen, (sanskr. tâna, *τόνος*, tönen). Statt des häßlichen Schreies Zankender erschallt die Stimme Preisender! Was preist sie! צדקות יהוה, die Wohlthaten Gottes, die Wohlthaten, die er Israel in seinem Walten erwiesen hat, daß nach der Hingabe und Umkehr er sie wieder vom Feinde frei gemacht. פרזון ist die Folge seiner Wohlthat: Israel ist wieder frei und braucht sich nicht blos hinter Mauern zu zu flüchten. פרזון von פרז ist gebildet, wie חפזון von חפז; es ist der Begriff des Freien, der Freiheit darin enthalten, die der Prophet Sacharia ganz im Geiste unseres Gesanges ausdrückt (V. 8. 9). „Offen (פרזות), d. i. mauerlos, soll Jerusalem wohnen.... und ich werde ihm sein, spricht Gott, eine Mauer von Feuer ringsum." Wenn Israel Gotte sich hingibt, ist es ruhig, wie denn nach den Thaten der Richter es heißt: „und es ward ruhig im Land". Dann sind die Feinde machtlos; die offenen Plätze sind sicher; Gott ist, der sie beschützt. Dort an den Cisternen preisen sie Gottes Wohlthat, die in dieser neu gewonnenen Freiheit sich darstellt. —

**Da zu den Thoren herab das Gottesvolk eilte,**

אָז יָרְדוּ לַשְּׁעָרִים. Wie schön die innere Anordnung des Liedes ist, tritt auch hier hervor. V. 8 heißt es: „Es hatte neue Götter gewählt, אז לחם שערים — als es sich Gott widmete, — V. 11 nur unterbrochen durch den Preis Gottes — אז ירדו לשערים. Als es abfiel, wurde das Volk bis an die Thore gedrängt und es flüchtete, — als es durch seine Hingabe ein Volk Gottes ward, stürzte es kühn zu den Thoren hinaus. Die Folge des ersten: Flucht; des zweiten: der Angriff. Im ersteren Fall sah man unter 40,000 keinen wehrhaften Mann, im zweiten — damit geht das Lied auf die Schilderung des Kampfes ein, — war es ein kleiner Haufe, der auf Gewaltige stürzte. V. 9—11 unterbrach die Prophetin durch den Gottespreis der Freiheit ebenso den Fortgang des erzählenden Liedes, wie V. 3—5 und wie V. 12, zu dem und den folgenden wir jetzt übergehen.

1) Auch im Volksbrauch, wenn Gewänder wie Teppiche und Tücher Fahrenden wie Gehenden untergebreitet werden, was aus der Geschichte des Herrn und aus griechischer wie römischer Sitte hinreichend bekannt ist.

1) cf. Richter 11, 40.

V. 12—23.

* Alaf, Alaf Debora! 12
Alaf, Alaf dichte den Gesang!
Barak brich auf! — siege deinen Sieg,
Sohn Abinoams!

13 *Da herab gegen Rüstige rannte ein Ueberrest,
Das Volk Gottes mit mir gegen Gewaltige rannte.
14 *Aus Efraims Art, die Amalekfieger,
Dir nach [brach] Benjamin gegen deine Feinde,
Meister kamen von Machir,
Des Zahlgriffels Kundige zeichneten Sebulun aus.
15 *Aber die Ersten in Issaschar waren mit Debora,
Ja, Issaschar war die Basis Baraks,
Da in's Thal zu Fuß die Seinen sich stürzten. —
Während bei Bächen blieben Rubens große Ergründler.
16 *Was sitz'st du bei den Hürden zu horchen der Hirtenflöte; bei den Bächen hat Ruben große Ergrübler.
17 *Gilead weilt jenseit des Jordans,
Aber Dan, was zogst du auf Schiffen aus!
Ascher sitzt an des Meers Gestade, in seinen Buchten geborgen.
18 *Doch Sebulun setzte seine Seele ein bis zum Tode mit Naftali auf des Gefildes Hochplan.
19 *Könige kamen zu kämpfen — es kämpften Kenaans Könige bei Taanach und Megiddo's Gewässer. — Geld zur Buße gewannen sie nicht;
20 *Vom Himmel stritten die Sterne,
Sie stritten von ihren Stätten mit Sisra.
21 *Der Strom Kisons schwemmte sie fort — ein Strom der Hülfen war Kisons Strom —.
Schreite stark, meine Seele, einher!
22 *Da der Jagenden Roßhuf hallend aufschlug,
Der entjagenden Starken!
23 *Gebannt sei Meros, entbietet der Bote Gottes, gebannt! — Der Bann auf seine Bewohner, daß sie nicht kamen zur Hülfe des Volkes Gottes — des Gottesvolkes gegen die Gewaltigen.

## Exegetische und theologische Erläuterungen.

Mit den Worten in V. 11: „als zu den Thoren, d. i. zum Kampf hinaus, das Gottesvolk eilte", versetzt sich die Prophetin mitten in den Kampf. V. 12 ist eine Reminiscenz an das Schlachtlied selbst. Es gibt den Alarm- und Sturmruf zum Kampfe wieder. Wach auf! Wach auf! (עררי von עור, cf. Jes. 51, 9). Alaf, Alaf — tönt es von Debora, daß sie die Kämpfer durch ihr Lied entzündet; „erhebe dich", gilt von Barak. Denn Jene sang und Barak schlug. שבה שביך, „Führe fort deine Gefangenen". Gefangene fortführen zu können, war ein völliger Sieg. Als Jerusalem, als Samaria gefallen war, wurde das Volk als Gefangene fortgeführt. Die Gefangenschaft des Feindes beschließt den Kampf. Davon, daß der Feind, der das Heer Israels in der Wüste bei Arad angriff, für alle Zeit gebannt ward, ist als Grund zu erkennen, daß er Israel nicht nur bekämpfte, sondern daß auch von ihm es heißt, וישב ממנו שבי, er führte von ihnen Gefangene hinweg" (4 Mos. 21, 1). Der völlige Sieg Gottes, wie ihn Psalm 68 preist, wird beschrieben V. 19: „שבית שבי, die Gefangenen hast du fortgeführt".

V. 13 setzt nun die wunderbaren Gegensätze zu schildern fort, die dadurch entstanden sind, daß Israel sich Gott hingegeben hat. Ein „שׂריד", ein übriggebliebener Haufen, nicht etwa ganz Israel, eine kleine Schaar — wie der Rest (שׂרידים), welche nach dem Propheten Joel (3, 5) Gott beruft — nimmt den Kampf mit אדירים auf (Mächtigen, vergl. meine Ausführung zu Psalm 8, 2 in der lutherischen Zeitschr. 1860), „mächtige Könige werden durch Gott erschlagen" (מלכים אדירים), Ps. 136, 18. — Parallel dazu steht עַם יהוה: „Das Volk Gottes stürmt gegen[1]) „Giborim" (ירד בגברים, wie ירד במלחמה). Es sind das kriegsgewaltige, riesenstarke Leute, wie von den Feinden Nimrod war; im Geiste der Schrift ist Gott allein der rechte Gibor (5 Mos. 10, 17 ꝛc.). Sonst siegen die Giborim, hier aber geht es, wie es bei Jesaias 49, 25 heißt: „Des Gibor Gefangene werden ihm abgenommen". Eigenthümlich schön sagt Debora: das Volk Gottes rannte mir (ירד לי) gegen Helden". Um meinetwillen, durch meinen Ruf, mit mir, singt sie, wagt es den Kampf gegen Uebermächtige. Es war wirklich ein שׂריד, der beim Kison gegen Sisra stritt, nur ein Stück des ganzen Israel, welches den Ruhm des „Gottesvolkes" trug. Ein besonderer Ruhm mußte auf den Stämmen haften, welche daran sich betheiligten. Der Ruhm der Athener, allein die Schlacht bei Marathon bestanden zu haben, ward auch nicht ausgelöscht. Es war unter Israel ein Wetteifer zwischen den Stämmen, wie in Hellas. Die Schwierigkeit von V. 14 haben die Ausleger unüberwindlich gemacht, wenn

1) Vergl. Richter 7, 9, רֵד בַּמַּחֲנֶה, cf. Kap. 7, 13.

sie die darin genannten Stämme als Mithelfer Baraks betrachten[1]). Diese Annahme ist ganz unmöglich. 1. Die Angabe Kap. 4 ist durchaus bestimmt, daß eben nur Sebulun und Naftali auf den Gefilden Isaschars gekämpft haben. Diese Erzählung ist um so sicherer, weil Debora gerade vom Berge Efraim zu diesen Stämmen schickt, weil auch der Druck, den Israel erfuhr, sie zumeist traf. 2. Es konnte von dem Erzähler gar nicht übersehen worden sein, ob Efraim und Benjamin mitgestritten hatten, die Richtung des Feldzuges war eine ganz andere. Was brauchte dann Debora mit Barak nach Kedes zu gehen? 3. V. 14 widerspricht selbst. Mit Machir ist unbedingt Gilead[2]) gemeint. In diesem Sinne (ירדן) kann nicht Menasse überhaupt bezeichnet sein. Gerade die Besonderheit soll durch „Machir" hervorgehoben werden. Nun aber sagt Debora selbst, daß Gilead nicht mitgezogen sei (V. 17). Auch würde die Angabe Sebuluns, mit zwei besonderen Eigenschaften für dasselbe Ereigniß in V. 14 und V. 18 ganz unverständlich sein. 4. Wenn diese Völker mitgezogen wären, warum ist denn nur V. 18 von Sebulun und Naftali die Rede! Man vergaß auch die Platäer nicht, als sie allein den Athenern am Schlachttage halfen. — Aber die ältesten jüdischen Ausleger haben schon die richtigere Auffassung geahnt, die dem Verse zu Theil werden muß; er muß geschichtlich gefaßt werden. Die Dichterin bewegt sich mit ihrem Geist, wie die That selbst, nur auf dem nördlichen Boden Israels. Die Stämme Juda und Simeon liegen ganz außer ihrem Gesichtskreis. Aber mit dem alten Ruhm der Stämme, die vom Berge Efraim sich ausdehnen, von da, wo sie selber an der Gränze Benjamins saß, vergleicht sie den der Sieger, die sie angeführt. Jeder Stamm hatte seine Traditionen eines besonderen Ruhmes. Freilich, ruft die Prophetin aus, ist Efraim berühmt, da aus ihm stammt, der gegen Amalek war. Die Alten haben dies richtig von Josua verstanden, dem Sieger Amaleks[3]), dem Stolz Efraims, der sein Begräbniß bei ihnen hatte, auf den sein Anrecht einer Hegemonie gewiß immer begründet war. **אחריך בנימין בעממיך, dir nach, Benjamin, gegen deine Feinde.** Da בעממיך (aram. plur. c. suffix) offenbar dem בעמלק entspricht, das letztere ב „gegen" ausdrückt, so muß dies auch hier so gefaßt werden. Dies wird bestätigt, daß die Mehrheit von עם immer von den „Heiden", den „Völkern", und im feindlichen Sinne gegen Israel genommen ist. עממיך sind die feindlichen Völker, die gegen dich gerichtet sind, gleichsam „deine Heiden", d. i. „deine Feinde". „Dir nach", redet die Prophetin Efraim an, „brach Benjamin gegen deine Feinde", der (1 Mos. 50, 27) ein Wolf heißt. Es ist der Ruhm Ehuds, der über Benjamin glänzte. Die Alten haben das, was Debora hier von Benjamin und den andern Stämmen sagt, prophetisch gefaßt. Das ist nicht anzunehmen. Die Prophetin, die das Unbegränzte sieht, kann nicht in einer Weise verglichen haben, die blos mit den Thaten der Geschichte möglich ist. Neben den kriegerischen Ruhm von Efraim und Benjamin stellt die Prophetin den friedlichen von Machir und Sebulun. In wiefern sich die Söhne Machirs als Mechokekim, als Ordner des Gesetzes ausgezeichnet, haben wir zwar keine Kunde. Aber es ist doch zu bemerken, daß, was von Jair, Richter 10, 4, erzählt wird, sich schon an einen Jair in der Zeit Mosis anschließt (4 Mos. 32, 41). Die Söhne Machirs wurden „auf den Knieen" Josefs, ihres Urvaters geboren (1 Mos. 50, 23). Nur dadurch, daß man auch den Ruhm Sebuluns als einen, schon vor dem Ereigniß bestehenden, annimmt, kann das hier mit dem in V. 18 Gesagten in natürlichen Zusammenhang gebracht werden. Sebulun, früher nur bekannt durch (מושכים בשבט ספר) (des Zahlgriffels Kundige), war nun ein todesmuthiges Volk geworden. Sebulun war ein handeltreibender Stamm wie Sidon. Der Purpurhandel war besonders seine Aufgabe. In Folge dessen konnte es nicht anders sein, als daß die Kunst eines Sofer, d. i. zu schreiben, zu lesen und zählen in seinem Stamme besonders heimisch war. Auf phönizischen Inschriften kommt ebenfalls der Sofer vor, und Gesenius vergleicht ihn mit den Quästoren, die in Carthago ein wichtig Amt, dem Suffeten zunächst, verwalteten (Monn. Phœnic. p. 173). Ein ähnliches wichtiges Amt bekleideten die Soferim am Hofe der jüdischen Könige. Sie werden immer mit dem Hohenpriester zusammen genannt (cf. 2 Sam. 8, 17; 25, 25; 1 Kön. 4, 3; 1 Chron. 18, 16; Jes. 36, 3 und 2 Kön. 19, 2). Der Sofer und der Hohepriester zählen das im Gotteskasten eingekommene Geld (2 Kön. 12, 11; 2 Chron. 24, 11). Der König Josias schickt seinen Schreiber Safan (שפן, cf. אליצפן, Elizafan, ein Mann aus Sebulun 4 Mos. 34, 25) zum Priester. Er ist es, der das heilige Buch, das der Priester gefunden, vor dem Könige liest (2 Kön. 22, 8). Der Feldhauptmann hat einen Sofer, der das Heer verzeichnet (2 Kön. 25, 19; Jerem. 52, 25). Von dem Oheim Davids wird (1 Chron. 27, 32) gerühmt, er sei ein Weiser und Sofer (מבין וספר). Der Psalmist rühmt den Griffel eines flinken Schreibers (Ps. 45, 2). Ueberall ist es eine friedliche Thätigkeit, die Einsicht braucht und Kunde verräth. Was der Psalmist עט, Griffel nennt, heißt bei Debora שבט, Stab. Es war eine Ehre für Sebulun, tüchtige Soferim in seinem Stamme zu haben, die die Kunst, welche ihnen der Handel eingeflößt, auch für das innere Leben Israels verwenden möchten. Es ist ein drastisch Bild, in welchem die Prophetin das Wort משכים anwendet; man sieht den Schreiber mit seinem Griffel die Buchstaben künstlich ziehen und malen. Das ist alter Ruhm dieser Stämme. Aber der Sieg am Kison mit Debora wird seine Theilhaber nicht minder verherrlichen. Damit geht die Dichterin auf V. 15 über. Isaschar freilich hat nicht mitgekämpft, aber seine Bedeutung war nicht geringer. Sein Gebiet war der Schauplatz der Entscheidung. Auf sein Verhalten kam ja zumeist viel an. Ging die Schlacht verloren, so hatte Isaschar zuerst die Folgen zu tragen. Trotzdem entschieden sich seine Häupter, auf Debora zu hören. „Die

1) Auch Keil ist ihr nachgefolgt.

1) 4 Mos. 32, 39; cf. Josua 17, 3.

3) „Im Lande Efraim" war ein Berg Amaleks, ein הר עמלקי, cf. Richter 12, 15.

Fürsten in Isaschar mit Debora". Sie umgaben Debora, während Barak in's Thal stürzte. Wie Moses nicht selbst in die Schlacht gen Amalek ging, sondern Josua stritt, während Jener auf dem Hügel betete, so stand Debora hinter der Schlachtreihe, von Isaschar umgeben, segnend, oder im Fall der Entmuthigung[1]), etwa wie die deutschen Frauen[2]) antreibend, ermuthigend, begeisternd. Sehr fein ist bemerkt worden, daß in den Worten וְיִשָּׂשכָר כֵּן בָּרָק, das Wort כֵּן nicht die Partikel, sondern das Hauptwort ist (Schnurrer hat dies aus Meinungen im Commentar des R. Tanchum zuerst angeführt). כֵּן ist die Basis, das Piedestal (cf. 2 Mos. 30, 18); in der That war dies Isaschar für die ganze Schlacht. Auf seinem Gebiete geschah es; er war der Rückhalt Baraks, als dieser sich gewaltig in das Thal stürzte. Die stürmende Beschleunigung ist in dem בָּעֵמֶק שֻׁלַּח בְּרַגְלָיו ausgedrückt. שֻׁלַּח, das Pual in der Bedeutung des griechischen Mediums. — Freilich schließt gleich der Gedanke der Prophetin an, hätten noch andere Stämme der Nachbarschaft helfen können, namentlich Ruben und Gilead jenseit des Jordans, Dan oben an der Jordanquelle, Ascher an der Küste; aber die Hülfe blieb aus. Debora tadelt nicht die entfernten Stämme, wie Juda, Simeon, Efraim, Benjamin und Gad, sondern die nahen. Ruben kann nicht zur Zeit im Osten des Todten Meeres gewohnt haben, sondern nach 4 Mos. 32, 26 rc. nördlicher, bis an die Ufer des Jabok[3]). Dort mußte er wohnen, an seinen Bächen die Heerden weidend. לפלגות von פלגה, wie פלג, Bach, Fluß (vergl. meine Ausleg. des Ps. 1, luther. Zeitschr. 1859, S. 537). An Ruben war von Barak der Ruf ergangen, sich am Kampfe gegen Sisra zu betheiligen, wie die Stämme jenseit des Jordans überhaupt. So war auch Sparta vor Marathon von Athen aufgefordert. Wie dieses, überlegte Ruben lange. Daher der Spott: es seien חקקי לב und חקרי לב, Ergründler und Ergrübler. Sie denken so lange über die Möglichkeit und Nothwendigkeit nach, bis die Zeit vorüber ist. Ruben sitzt zwischen den Hürden und horcht lieber der Hirtenflöte, שרקות עדרים. Es ist שרק, sibilare, pfeifen, auspfeifen, שריקה, die Pfeife, die Flöte, dem Worte nach nichts anderes als Syrinx, die Pfeife, welche die hellenische Mythe Pans Erfindung zuschrieb. Was hier von Ruben gesagt wird, er ergötze sich am Zuhören der Hirtenflöten, (עדר, ist die Heerde), sagt Homer (Il. 18, 525): „νομῆες τερπόμενοι σύριγξι".

**Und Gilead weilt jenseit des Jordans.** Wenn von Gilead etwas gesagt wird, was auch von Ruben gelten konnte, da beide jenseit des Jordans wohnten, so weist dies auf die Ausrede hin, welche Gilead im Unterschied von Ruben gebraucht haben mag. Ruben besann sich und Gilead leugnete, daß ihn die That Baraks etwas anging. Er wohne ja jenseit des Jordans.

**Aber Dan, was zogst du auf Schiffen[1]) aus.** Das Ereigniß, welches Kap. 18 erzählt wird, ist von der jüdischen Tradition schon vor die Zeit Debora's gestellt. Dies scheint in der That der Fall zu sein. In seinem südlichen Besitze hat der Stamm Dan die Küste nicht (Richt. 1, 34) besessen. Wie sollte aber auch Debora sich über den Mangel an Hülfe von dem dortigen Dan beklagen, wenn sie es über Juda nicht that. Dagegen war dies sehr natürlich, wenn Dan schon in der Nähe Naftali's seinen Sitz genommen hat. Die alten Ausleger erklären, „Dan habe sein Hab und Gut auf Schiffe gethan, um über den Jordan zu setzen". Dies ist nun nicht so deutlich, als daß Dan, wie Sebulun, sich mit den Phöniziern (Tyrus) auf die Seefahrt begab, oder dieses wenigstens dem Aufrufe Baraks gegenüber vorschützte. Das wird auch dadurch wahrscheinlich, daß Debora dann auf „Ascher" übergeht, „der am Gestade des Meeres wohnt". Jabin, König von Hazor, kann die Küste nicht beherrscht haben, wo die mächtigen Seestädte präponderirten. Darum hatte auch Ascher von ihm nichts zu leiden. Er wohnt sicher an seinen Häfen. Merkwürdig ist, daß, was die Sängerin hier von Ascher, der Segen Jakobs von Sebulun sagt mit denselben Worten, „לחוף ימים ישכון", und nur die Schiffahrt hinzufügt.

V. 18 erhebt nun über allen Zweifel, daß nur Sebulun und Naftali gekämpft haben, denn nur von beiden gilt, daß sie חרף נפשו, ihre Seele eingesetzt haben bis zum Tod. (Naftali ist um des poetischen Parallelismus wegen an die Spitze des zweiten Satzes gestellt, statt זבולון ונפתלי.) Dem Worte Debora's glaubten sie so fest, um selbst den ungleichen Kampf im Thale zu wagen. Darin bestand das ungemeine Opfer der Stämme. Bisher hatte Israel immer auf's Thal verzichtet (cf. Richter 1, 19. 34), weil es die geordneten Heerschaaren und eisernen Wagen nicht überwinden konnte. Noch bis in die Zeiten der späteren Könige galt Israel als sieghaft auf den Bergen (1 Kön. 20, 23). Darum ist auch על מרומי שדה nicht von der Höhe, sondern von der Oberfläche des Gefildes zu verstehen. Es war ein furchtbarer Entscheidungskampf, die Wenigen gegen so Viele,

1) Wie die arabischen Frauen noch heute bei Kämpfen der Beduinenstämme im Hintertreffen stehen und durch das Zâlâgît (Gesang) die Kämpfer ermuthigen, cf. Wetzstein, Hauran S. 145.

2) Dies thaten noch die Frauen der Kreuzfahrer in der Schlacht bei Doryläum, wie Petrus Tudebod erzählt (gesta dei per Francos p. 782), „feminae nostrae in illa die fuerunt nobis in refugium . . . confortantes nos fortiter pugnantes et viros protegentes", cf. Wilken, Gesch. der Kreuzz. 1, 155.

3) Es können nur die Stämme einen Tadel erfahren haben, welche mit den Gebieten Naftali's und Sebuluns in lokaler, aber nicht nach südlicher Richtung zu geneigter Verbindung gestanden haben. Efraim, Benjamin, Juda und Simeon empfangen keinen Tadel — aber Ascher, Dan und Gilead erhalten ihn. Wie sollte Ruben getadelt werden, sobald es Juda nicht ward, wenn tief unten am Todten Meere sein Sitz wäre.

1) אניות, nur von Seeschiffen gebraucht, cf. Sprüchw. 30, 19.

ein Haufe Fußreisige gegen soviel eiserne Wagen, ein Bergvolk auf der Ebene, wenige Stammhäupter gegenüber Mächtigen. V. 19 heißt es: „Könige kamen", wo dies im uneigentlichen Sinne von glänzenden und mächtigen Heerführern zu nehmen ist. Denn Sisra war kein König. בְּצַע כֶּסֶף לֹא לָקָחוּ. Gewinn an Geld bekamen sie nicht. Man nimmt dies gewöhnlich nur von der Beute, die die Feinde zu machen hofften und nicht erlangten. Aber die Beute der sebulonitischen und naftalitischen Kriegsschaar kann doch nicht so geldreich erschienen sein! Es ist daher wahrscheinlich, daß die Meinung der Prophetin noch ein Anderes einschließt. Es ist bekannt noch aus späteren Zeiten, daß man den drohenden Heerzug des Feindes, dem man sich nicht stark genug fühlte, entgegen zu gehen, durch Geld abzukaufen suchte. So nahm Schischak, König von Aegypten, alle Schätze des Tempels mit sich unter Rehabeam (1 Kön. 14, 27). Asa gab alles übrige Silber und Gold an Ben Hadad von Damaskus (1 Kön. 15, 18). Menachem brachte viel Geld auf, um den Könige von Assur damit zur Rückkehr zu bewegen (2 Kön. 15, 20). Dem Sisra glückte es nicht. Er bekam weder vor dem Feldzug ein Abstandsgeld, noch nachher konnte er Beute machen. Die Truppen und ihre Führer, welche ihn begleitet hatten, fanden bei dieser Expedition ihren Vortheil nicht. Diesen letzteren drückt בצע namentlich aus, daher auch der Chaldäer dafür gewöhnlich „Mammon" setzt.

**Vom Himmel stritten die Sterne.** Josephus hat in seiner Erzählung des Sieges über Sisra, das Gemälde eines Donnerwetters eingefügt, mit Sturm und Hagel, welche den Feind verwirrt hätten. Es ist dies eine seiner Pragmatien, womit er den hellenischen Lesern den Glauben erleichtern und das Wunderbare natürlicher machen will. Die Veranlassung dazu gab das Kap. 4, 15 angegebene וַיָּהָם und „Gott verwirrte sie". Es wurde nämlich aus zwei andern Stellen, wo von solcher göttlichen Verwirrung der Feinde die Rede ist, die Einwirkung von Donner und Hagel mit besprochen. So Jos. 10, 10. Als Josua gegen die Feinde kämpft, heißt es: „Und Gott verwirrte sie, und auf der Flucht warf er große Hagelsteine auf sie herab, daß sie starben" (אבני ברד). Ebenso heißt es 1 Samuel. 7, 10: „Und Gott donnerte mit gewaltigem Schalle an diesem Tage und er verwirrte die Philister." Diese Uebertragungen erscheinen für unsere Stelle durchaus nicht nothwendig. Der Erzähler hat vielmehr 2 Mos. 14, 24 im Auge, wo von der Verwirrung Pharao's durch Gott ohne Donner und Hagel die Rede ist. An und für sich bedarf es deren auch gar nicht, um eine solche zu erklären. Die Verwirrung von Roßbach (5. Nov. 1757) bedurfte keines Unwetters, um den Feind zu vertreiben. Was aus den, in Kap. 4 und in dem Deboralied erwähnten Notizen allein hervorgeht, ist, daß Barak mit seinen Getreuen einen gewaltigen plötzlichen Anfall gemacht hat, bevor die zahlreichen Wagen in Schlachtordnung standen. Es geschah dies in hereinbrechender Nacht. Als Josua gegen die Feinde focht, standen ihm Sonne und Mond bei (Jos. 10, 12). Ueber Barak leuchteten hell die Sterne, wodurch ein Gewitter nicht wahrscheinlich wird. Nach israelitischer Auffassung kann die Hülfe der Sterne nicht anders verstanden sein. Auch Josua war über seine Feinde plötzlich gekommen, (פתאם, Jos. 10, 10). Gideon stürzte über das Lager des Gegners in der Nacht. Aber nicht blos die Sterne wiesen Barak seinen Heldenweg. Als der Feind entweder zum Angriff oder auf der Flucht über den Kison setzen wollte, von Taanach und Megiddo aus, riß der angeschwollene Strom Viele in den Tod. נַחַל קִישׁוֹן גְּרָפָם. Der Strom Kison raffte sie fort. גרף entspricht in seinen semitischen Formen den indogermanischen für rapere, raffen, sanskr. rup. Er kam dadurch Israel zu Hülfe und wurde dadurch ein נחל קדומים. In wiefern der Kison ein Bach „der Vorzeit" in besonderem Sinne genannt sein soll, ist wenigstens aus der Schrift nicht einzusehen. Ein Bach „der Kämpfe" hat wenig sprachliche Gründe für sich. In der Wiederholung von „Nachal Kison" liegt doch die nähere Bestimmung, was für ein Strom der Kison für die Israeliten an jenem Tage gewesen ist. Er war nicht blos ein Schauplatz des Kampfes, sondern ein Instrument der Hülfe gegen den Feind. קִדֵּם hat mehrfach, namentlich in poetischer Sprache, diesen Sinn. Ps. 79, 8 heißt es: Deine Barmherzigkeit möge uns bald zu Hülfe kommen" (יְקַדְּמוּנוּ), vergl. Ps. 59, 11; 21, 4. — Aber auch 5 Mos. 23, 5 heißt es von Ammon und Moab, daß sie Israel nicht geholfen haben mit Brod und Wasser (לֹא־קִדְּמוּ אֶתְכֶם). Von einer Form קָדוּם ist Kedumim der Plural. Es erwies sich, rühmt die Dichterin, der Kison als ein helfender Strom. Die Nachricht, daß er die Feinde weggerafft habe, setzt seinen angeschwollenen Zustand voraus. Der Kison hat nur nach der Regenzeit volle Ufer, daher Sept. ihn *χειμάῤῥους* nennen. Im Sommer ist er meist ausgetrocknet, aber im Frühjahr hat er reißende Fluth. Ritter (16, 704) führt an, daß am 16. April 1799, im Kriege der Franzosen und Türken, von den Letzteren viele in den stürmischen Wellen umkamen. Man kann daher auch die Zeit der Schlacht Ende April bis Mai setzen. In dieselbe Zeit fiel das Wochenfest der Israeliten[1]). Schon nach der Erzählung im 2 Mos. ist die Andeutung gegeben, daß die Offenbarung auf dem Sinai in den Anfang des dritten Monats, also mit dem Wochenfest zusammen fiel. Die Schlacht, welche in solche Erinnerungstage fiel, läßt den Eingang von der Allgewalt Gottes auf dem Sinai, „als die Erde bebte", besonders nachdrücklich erklären. Den 68. Psalm für ein Lied des Wochenfestes zu halten, haben — was hier nicht weiter auszuführen ist — die Alten eine nicht unbegründete Tradition gehabt. Es ist gerade dieser, welcher das Deboralied in jenen Anfängen in sich aufnahm.

1) Ein jüdischer Hymnus des Mittelalters von R. Mair, der noch heute am Passah in den Synagogen gesungen wird (Lel schimurim), versetzt die Schlacht in die Passahnacht, hat aber dabei keine chronologischen, sondern nur die theologischen Gründe, daß alle Thaten der Freiheit in der Passahnacht geschehen seien.

Die Prophetin sieht sich während des Gesanges mitten in das Getümmel der Schlacht versetzt. Der Strom braust gewaltig hinab; mit seinem Strudel kämpfen die untergehenden Feinde. — Toben, Kriegsruf, Siegsgeschrei um sie her; — mitten im Liede redet sie ihre eigene Seele — wie die Hellenen ihre Muse — ermunternd und erfrischend an: Schreite, meine Seele, mit Kraft einher! — mitten im Schlachtenthal ist ihr Genius; an ihr Ohr schlagen die Roßhufen der flüchtigen Feinde, die im panischen Schrecken vor Israel davonrasen. Welch ein Triumph! die Gewaltigen (אַבִּירִים) rennen davon. דהר ist schnell laufen, vom Trabe der Rosse, wie sanskr. dru, griechisch *δρᾶναι* (*διδράσκω*). אבירים hier wahrscheinlich, wie Bochart schon bemerkte (Hieroz. 1, 99) gleich Jerem. 8, 16; 47, 3, von den Streithengsten gebraucht, die mit dem rasselnden Wagen im Sturme dahinflogen. Die Gewalt der Hengste steht dann bildlich für die Kämpfer selbst. Es wäre ihnen wohl nicht einmal gelungen zu entkommen, hätten alle Orte ihre Pflicht gethan. Die Prophetin spricht die Verdammniß aus über die Einwohner von Meros, daß sie nicht zu Hülfe gekommen seien. Die Hülfe wäre wahrscheinlich bei der Verfolgung wichtig gewesen. Daher ihre Erwähnung hier vor dem Segen über die Jael.

V. 23 führt erst einen Boten Gottes ein, der ruft, „verfluchet Meros, verflucht es"; dann folgt, „verflucht sind seine Bewohner". „Der Bote Gottes" ist die Sängerin selbst, die von Gottes Geist zur Vollendung der Siegesthat gesandt ist. Wie sie von ihm ausgerüstet ist, so spricht sie mit Barak den nationalen Bann über die treulose Stadt aus. Denn sie ist nicht gekommen zur Hülfe Gottes, (לְעֶזְרַת יהוה), d. h. zur Hülfe des עם יהוה, des Volkes Gottes, wie V. 11 und 13. Sie hat die Sache und den Segen Gottes im Stich gelassen, als diese in Gefahr waren im Kampfe gegen Helden[1])" (בְּ, gegen, wie unter Helden, wie V. 13 und 14). Je größer die Verantwortung, desto übler die Strafe. Je höher die Sache, der man dienen soll, desto schwärzer der Verrath, der sie verläßt. Den Ort Meros heute noch zu erkennen, dürfte kaum möglich sein. Man hat zwar dafür ein Kefr Musr auf Robinsons Karte, nördlich von Endor[2]) dafür halten wollen (cf. Ritter, 15, 399), aber weder der Ortsname ist sicher, noch ist die Lage durchaus passend; endlich ist es gar nicht wahrscheinlich, daß bei der Verdammniß, die der Namen im Volksgeiste durch das Deboralied trug, er sich wirklich nicht verändert und fortgepflanzt haben sollte. Procop bestätigt dies, wenn er bemerkt (Reland, Palästina S. 896), daß er nirgends, auch nicht in hebräischen Auslegungen, etwas über den Namen gefunden habe. Der „Fluch" selbst wird wohl, wie Josua 6, Zerstörung und Bannung des Ortes bedeutet haben, wenn auch davon nichts weiter berichtet ist. In spätern Zeiten wurde dieser Vers ein locus classicus für die talmudische Auslegung vom Bann gegen Personen und Dinge. (Mond Katan 16a; Schebuoth, 36a; Selden, de Synedriis p. 84 etc.)

1) Ganz irrig ist hier בַּגִּבּוֹרִים von den Helden Israels zu nehmen. Darin lag ja eben die Treulosigkeit, daß sie Israel nicht halfen, obschon sie von Helden und Starken bedroht waren.

2) Die Schlacht wurde südlich von Endor geschlagen. Daß dort bei seinem Sturm von der Höhe Barak zuerst auf den Feind traf, läßt die merkwürdige Notiz Psalm 83, 11 erkennen, die Endor als Schlachtpunkt kennt.

V. 24—31.

24 *Gesegnet unter Frauen sei Jael,
Die Gattin Hebers, des Keni.
Gesegnet unter Frauen der Zelte!
25 *Wasser heischt er, Milch holt sie,
In schöner Schale reicht sie ihm Rahm.
26 *Mit der Linken nimmt sie den Nagel,
Mit der Rechten den schweren Schlägel,
Schwingt ihn auf Sisra, schlägt ihn an's Haupt,
Schmettert nach und durchbohrt ihm die Schläfe.
27 *Zu ihren Füßen windet er sich und fällt;
Zu ihren Füßen liegt er, windet sich wieder und fällt;
Und wie er nochmals sich windet, fällt er — entseelt. —
28 *Durch's Fenster lugt sie, es jammert am Gitter die Mutter Sisra's:
Was bleibt so lang sein Gespann aus!
Was verweilt seiner Wagen Bewegung!
29 *Weise Edelfrauen erwiedern ihr!
Auch selbst widerlegt sie sich ihre Worte:
30 *Werden sie Beute nicht finden und theilen!
Je zwei Mägdlein für jeden Mann; —
Beute von Purpurgewanden für Sisra —
Ja Beute von Purpurgewanden!
Buntgestickte Tücher, je zwei für den Hals der Erbeuteten!

*So mögen fallen alle deine Feinde, Gott! 31
Aber die dich lieben, aufgehn, wie die Sonne in ihrer Kraft!
Und es ruhete das Land vierzig Jahre.

**Exegetische und theologische Erläuterungen.**

Mit Recht hat man diesen Schluß des Deboraliedes für ein unübertrefflich Muster poetischer Darstellung gehalten. In ihm bekundet Debora, daß die Prophetin ein Weib ist. Der Triumph, mit dem Jaels That gepriesen, Sisra's Mutter verhöhnt wird, hat einen fast leidenschaftlichen Schwung. Die Malerei von Sisra's Tode ist bis zum Erschrecken drastisch dargestellt. Auf dem Hintergrunde einer göttlichen Begeisterung erhebt sich eine ekstatische Lust an dem Thun der einen, dem Leid der andern Frau, die nur aus einem weiblichen Herzen quillt. Was bei heidnischen Frauengestalten dämonisches Wesen annimmt, ist in Debora durch göttliche Gedanken geläutert. Kein subjektives Interesse, keine private Empfindung, kein persönlicher Affekt bewegt sie — die höchsten Interessen ihres Gottes und Volkes erfüllen ihren Geist — es ist nicht ihr Triumph, sondern der ihres ewigen Schöpfers, den sie singt, und doch bricht ihr Lied auf der Höhe des Jubels in eine Stimmung aus, die die Frau erkennen ließe, auch wenn uns Name und näherer Bericht darüber nicht überliefert wären. Das gibt namentlich dem Schluß des Deboraliedes den hohen Werth und Reiz, daß die Aechtheit des Ganzen noch mehr psychologisch als grammatisch aus ihm hervorgeht, daß nirgends wie hier die mantische Kraft einer prophetischen Frau, ungeschwächt, mit voller brennender Ekstase, von der vernünftigen Begeisterung einer objektiven Wahrheit aus einem ewigen Gotte erfüllt ist. Wie sehr von ihr galt, daß sie אֵשֶׁת לַפִּידוֹת sei, die Frau von Feuergeist, offenbart sich hier zumeist. Je schrecklicher die Tyrannei, je gemeiner der Feind, desto höher glüht ihre Seele in ihrem Siegeslied. Die Glut, die aus prophetischer Begeisterung hervorbricht, schlägt durch die Ironie durch, mit welcher sie den eiteln Hochmuth ungläubiger Feinde gegenüber dem allmächtigen Gotte darstellt. Nicht eine Ironie des Hasses ist es, welche das Antlitz mit höhnischem Lächeln entstellt, sondern das Bewußtsein der überlegenen Weisheit und Kraft Gottes über alle Helden und Heiden flößt sie ein. In V. 23, als der Bann über Meros ausgesprochen wird, heißt es, „so verkündet der Bote Gottes“. Der Name Gottes ist Mittelpunkt. Abkehr von ihm fällt in Bann. Wer seinen Werken hülfreich ist — steht im Segen.

V. 24. **Gesegnet unter Frauen sei Jael.** Meros ist nicht gekommen zur Hülfe des Volkes Gottes. Jael kam, obschon eine Frau, obschon nicht aus Israel, und eine Zeltbewohnerin. Der Name ihres Gatten wird mitgenannt zur Unterscheidung, und damit er Theil habe an dem Ruhme seiner Frau. So ist er denn auch um ihretwillen in die Geschichte überliefert worden. Der Segen, den sie vor allen Frauen „im Zelte, בָּאֹהֶל, d. i. vor Allen genießt, die wie sie und die Keniten in Zelten nomadisch umherzogen — ist von ihr nicht zufällig gewonnen worden. Thatkräftig hat sie die Gelegenheit benutzt. Sie täuscht den flüchtigen Sisra durch die Zeichen der Ehrerbietung, die sie ihm erweist. Er will blos Wasser, sie präsentirt ihm Milch, wie es bei einem solchen Gaste anständig war, בְּסֵפֶל אַדִּירִים, in einer Schale, wie sie Große gebrauchen. Sie nimmt die Prunkschale, die nicht alltäglich im Dienst war, die schöne, und reicht ihm חֶמְאָה. Letzteres, das sonst auch Butter heißt, drückt überhaupt die festere Gestalt der Milch aus. Hier, wo es dem חָלָב parallel ist, stellt es, der „Prunkschale“ entsprechend, „die beste Milch, Sahne, Rahm“ dar. Die Meinung älterer Ausleger (Schnurrer, S. 83), sie hätte ihn durch die Milch berauschen wollen, ist durch nichts angedeutet. Auch ist an Kameelmilch gerade nicht zu denken, und die Eigenschaft mußte Sisra bekannt sein[1]). Schon vor Bochart (cf. Serarius, p. 145) hatten Junius und Tremellius die Meinung ausgesprochen, die Scaliger billigte, daß man in סֵפֶל das lat. simpulum wiedergefunden habe. Aber saf, sefel gehören im Hebräischen zu der weitverbreiteten Form für runde, ausgehöhlte, bald größere, bald kleinere Gefäße, die sich im griech. σκάφη, als Napf, Trog, Wanne, lat. scaphium, in den germanischen Sprachen als Schaff, Scheffel (modius, rundes Maß[2]) ꝛc. erkennen lassen. Allerdings aber war sefel in fortdauerndem Gebrauche bei Juden (im Talmud) und Syrern, wie denn auch simpulum als kleinere Trinkschale am nächsten seine Gestalt ausdrücken mag, wie Cicero's Spruch beweist, „fluctus in simpulo“, „ein Sturm in einer Nußschale“.

V. 26 belehrt, daß der Erzähler in Kap. 4 weitere Traditionen hatte. Die Prophetin erhebt sich in ihrem Gedanken über selbstverständliche Zwischendinge. Freilich muß Sisra erst liegen und schlafen, ehe eine Frau mit Hammer und Nagel seinem Kopf sich nähern kann. Der Vers malt die grauenvolle Arbeit und Kraft der Jael, wie sie sich nähert und in das Haupt des Sisra den Nagel einbohrt. Die Ausdrücke (הלם, מחק, מחץ) lassen die Hammerschläge vernehmen, die wiederholt niederfallen, bis sie ihr Werk vollendet. Welch ein furchtbares Bild! Vor dem Kriegsmann die entflammte Frau, den schweren Hammer in der Rechten. (הלמות עמלים, wie Herder schön übersetzt hat, denn עמל ist ein schwer Arbeitender). Der getroffene Fürst windet sich, er will sich erheben und fällt zurück. Zweimal noch zuckt er zusammen und stirbt. Da liegt er, der übermüthige Feldherr, der Gottes Volk vernichten wollte; von einem Weibe erschlagen, auf schimpflicher Flucht, allein, fern von den Seinen, unbeweint, den Siegern ein Beispiel

1) Auch Herder theilt diese Ansicht.

2) Von zwei Hohlmaßen, die man noch heute in Damaskus unterscheidet, heißen das Eine mudd, das Andere sumbul.

menschlichen Falles und göttlicher Kraft. (שדוד ist das völlige Entseeltsein, wo der Todte regungslos und stumm da liegt — daher steht es dem כרע gegenüber, wo sich der Getroffene noch im Lebensinstinkte, wie zum Erheben krümmt und windet).

Aber der Fall Sisra's in der Hütte eines Weibes ist nicht das ganze Bild des ungemeinen Triumphes. Noch eine Seite schildert die Prophetin. Fernab zu einem andern Schauspiele trägt sie die Seele ihrer Zuhörer. — Was begibt sich, während Sisra hier im schmachvollen Tode liegt, im Schloß seiner Hauptstadt? Schon lange harrt man dort der Rückkehr des sieggewohnten Feldherrn. Seine Mutter steht oben[1]) am Fenster, im luftigen Oberzimmer; weit aus vermag sie die Straße zu überschauen. Sie lugt und horcht! Aber noch immer rollen die siegreichen Wagen nicht heran. Es glänzt am Hintergrund des Horizontes noch kein Triumphzug hervor, Sisra an der Spitze, geschmückt und siegesstolz. Eine düstere Ahnung fliegt ihr um's Herz: „Was zögert denn sein Wagen", jammert sie[2]), was bleibt er so lange! Kommt denn kein Gespann[3]) heim, um wenigstens Botschaft zu bringen? — Wer soll denn zuerst sorgen, wenn nicht eine Mutter! Von einer Gattin spricht sie nicht; — im Harem des Fürsten gedeiht solche Liebe nicht. Seiner Mutter Stolz ist der große Held, der bisher immer unbezwungen war. Was sie an ihm besitzt, was sie verliert, trifft keine andere Frau. Mit diesem Stolze trösten sie ihre Frauen, Edeldamen, die die hochgestellte Mutter des allmächtigen Feldherrn umgeben. Der Sieg, sagen sie, habe auch seine Geschäfte. Wenn er noch nicht da ist, ist er durch sie zurückgehalten. Eine andere Erklärung seines Ausbleibens sei gar nicht möglich. Sorge sei daher unrecht. Denn gerade um des Triumphes willen bleibt er aus. Das sagen ihr die Frauen; die geschmeichelte Mutter sieht dies ein und widerlegt damit selbst ihre ahnungsvollen Fragen[4]). Die Prophetin nennt mit ihrer feinen Ironie die Frauen, die also rathen, „weise" (חכמות). Es ist die Weisheit des Hochmuths, der es gar nicht für denkbar hält, daß etwa Sisra nicht siegreich gewesen, — wie sollte er gegen dies kleine Volk unglücklich sein mögen! Was ist ihnen der Gott Israels! Beute ist es, die ihn verhindert zu kommen. Freilich hält sie den Sieger auf, denn er muß sie vertheilen lassen. Die Mutter und ihre Frauen denken natürlich an die Beute zuerst. Das ist ihnen der Kern alles Sieges. Ihre Phantasie malt sich nun die eroberten Schätze nach Belieben aus. Was muß das für Zeit kosten, bevor jedem Krieger die zwei Mädchen, die er als Beute bekommt, zugetheilt werden. Und nun der Haufe von köstlichen Gewändern. Da fallen auf Sisra natürlich die Purpurkleider. Denn sie stehen nur den Fürsten zu. Aber auch jeder Andere bekommt gestickte Gewänder, immer zwei für jedes Mädchen, das ihm aus der Beute zufiel. So schwatzen sie mit einander und wühlen im Geiste schon in der Habe, die Sisra mit bringt. — Und auf einmal kommt die Botschaft: Keine Beute, kein Sieg, der Held ist todt, das Heer zertrümmert — Alles ist verloren, das Schloß fällt.... So gehen unter, die sich auflehnen gegen Gott. In furchtbarem Schmerze wird ihr Hochmuth gebrochen — aber die Gott lieben, siegen. Ihr Bild ist die Sonne, die jeden Morgen, jeden Frühling wie ein ruhmgekrönter Sieger (בגבורתו) mit Heldenkraft Wolken und Dunkel herrlich überwindet.

V. 30. Hier muß von der abweichenden Eintheilung und Uebersetzung Rechenschaft gegeben werden. An diesem Verse, wie an mehreren andern im Deboraliede, ist unglaublich viel conjekturirt und emendirt worden. Er lautet:

1. הֲלֹא יִמְצְאוּ יְחַלְּקוּ שָׁלָל
2. רַחַם רַחֲמָתַיִם לְרֹאשׁ גֶּבֶר
3. שְׁלַל צְבָעִים לְסִיסְרָא
4. שְׁלַל צְבָעִים
5. רִקְמָה צֶבַע רִקְמָתַיִם לְצַוְּארֵי שָׁלָל.

Die größte Freude der Sieger war die Beute. So läßt auch Mose den Pharao in seinem Liede sprechen (Kap. 15, 9): „Verfolgen werde ich, Beute theilen". Die Frauen setzen voraus, Sisra werde viele Beute finden (ימצאו), und in Folge dessen wird die Theilung angehen. Zeile 2—5 gibt nun die Art der Theilung an. Erst kommen Z. 2 je zwei Mädchen oder Frauen auf den Kopf jeden Mannes. Dann werden die Gewänder vertheilt. Wie dies geschehen ist, hängt nun von der Erklärung von Z. 5, nämlich der Worte לצוארי שלל, ab. Die Schwierigkeit[1]), welche die Ausleger nicht überwunden, bestand darin, daß sie nicht sahen, daß שלל eben die Beute jener Z. 2 genannten Mädchen bedeutete. Es kann ja nichts unbekanntes sein, daß שלל Beute von Menschen wie Dingen in sich schloß, cf. 4 Mos. 31, 11; Zacharia 2, 13 heißt es: „Sie werden eine Beute denen, die ihnen gedient haben". Jesaias 10, 2 werden Witwen שלל genannt, cf. Jerem. 21, 9 2c.; Jerem. 50, 10 werden die Kasdim zur Beute. Ganz analog hatte man fälschlich in Sophokles Antigone im berühmten Chor: „Ἔρως ἀνίκατε μάχαν,
Ἔρως, ὃς ἐν κτήμασι πίπτεις
das κτήμασι nicht von „Unfreien" verstanden und immer auf Dinge bezogen (vergl. Weimar. Jahrbuch für deutsche Lit. 2, 359). Die unfreie Beute sind Menschen, Thiere und Dinge. צוארי שלל sind die Hälse der erbeuteten Frauen. Für sie

1) שקף .בעד חלון נשקפה drückt stets das Ausschauen von der Höhe aus, so vom Berge, wie vom Himmel, so auch von den Obergemächern (1 Mos. 26, 8), wo die Vornehmen, wie auch Eglon, sich zur Kühlung zurückzogen.

2) יבב ;ותיבב kommt an dieser einen Stelle vor, ist onomapoetischer Laut, wie das deutsche „Jammern". Doch hat es chaldäisch hauptsächlich die Bedeutung von „rufen, ertönen lassen" auch im guten Sinne.

3) „Was zögern פעמי מרכבותיו". Es kann von jeder wiederholten Bewegung, wie die des Schreitens, also von dem Rollen der Räder, פעם, gebraucht werden.

4) תשיב אמריה. Die Mutter beantwortet sich ihre Worte selbst, verbessert sich selbst. Sie antwortet nicht den Andern, was weder sprachlich stimmt, noch haben die bisher etwas gesagt, vergl. Hiob 35, 4 und Sprüche 22, 21.

1) Die sich auch bei Keil zeigt.

bekam jeder zwei Tücher. Es entspricht so Z. 5 das רקמה רקמתים dem רחם רחמתים in Z. 2. Dadurch war eine Ordnung in der Eintheilung. Soviel Frauen jeder hatte, so vielmal bekam er zwei Tücher (da die Dualform hier in der That wohl nur zwei einschließt). Nun ist nicht zu übersehen, daß nur bei der Vertheilung der Tücher nach Zahl der Mädchen, רקמה gebraucht wird. In der That wird auch sonst (außer Ezech. 26, 16) רקמה als Frauenschmuck gefaßt, so namentlich Ps. 45, 15, und auch das Bild Ezech. 16, 13 ist das einer Frau. Es wird dadurch die obige Eintheilung bestätigt und erklärt, warum es Z. 3 heißt שלל צבעים כסיסרא. Es wird die Beute der צבעים, die der Feldherr bekommen soll, unterschieden von den רקמה רקמתים, welche auf die Mädchen kommen. Dieses Letztere sind schön gefärbte Frauentücher, jene צבעים fallen an Sisra und sind daher als Purpurkleider aufzufassen. צבע heißt zwar an sich nur eintauchen, d. h. färben, aber es liegt im Geiste der Stelle, hier statt „gefärbte Kleider" purpurgefärbte κατ' ἐξοχήν anzunehmen. Sie trugen die Fürsten in der Schlacht (cf. Richter 8, 26), und sie waren die besondere Auszeichnung der Könige und Fürsten, weßhalb es eine Ehre des Mordechai war, solche zu tragen (Esther 8, 16; cf. Rosenmüller, Morgenland 3, S. 37). Es ist der Stolz der Mutter Sisra's, daran zu denken, daß die fürstlichen Kleider ihrem Sohne zufallen. Es ist die **Wiederholung** der Worte שלל צבעים als der **Ausdruck** dieser Freude anzunehmen.

Die Frauen reden nicht davon, wie man wohl geglaubt hat, was *sie* bekommen werden, sondern stellen sich blos vor, **wie zeitraubend die Vertheilung so vieler Beute unter so viele** ist, um, **worauf es ankam**, die Verzögerung des Sisra zu erklären.

Wir unterlassen es, die verschiedenen anderen Auslegungen zu nennen. Auch ist uns nicht der Raum gegönnt, die mannigfaltigen Versuche zu notiren, die mit der Anordnung des Ganzen gemacht sind. Weder Kösters, noch Ewalds, noch Bertheau's Stufenabtheilung hält Stich. Clericus hat versucht, das Lied nach ähnlich klingenden Endungen zu ordnen, ein Versuch, der mißlingen mußte. Dagegen tritt die Alliteration des Stabreims so bedeutend hervor, daß er am eigentlichsten eine absichtliche Kunst verräth. Da das Lied aber keine regelmäßige Strophenbildung hat, so kann es auch nicht denselben regelmäßigen Gesetzen unterworfen sein, wie in den nordischen Gedichten. Aber in seiner Freiheit erhebt er die Kraft des Liedes ungemein. Er gleicht den Kieseln, über welche die Strömung stärker dahinfließt. Es würde die hier gesteckte Aufgabe überschreiten, eine Vergleichung der verschiedenen hebräischen Dichtwerke in Bezug auf diese Alliterationsform zu unternehmen. Es genüge, bei der Wiedergabe des Originals die **Feinheit des Stabreims am Liede der Debora allein hervorzuheben**.

**Und es ruhete das Land vierzig Jahre.** Diese Worte gehören nicht zum Liede, sondern sie schließen an die Erzählung Kap. 4, 24 an, in welche das Lied Debora's eingefügt ist.

## Sechstes Kapitel.

V. 1—10.

Und die Söhne Israel thaten das Böse in den Augen Gottes, und es gab sie Gott 1
in die Hand von Midjan sieben Jahre. *Und die Hand Midjans war gewaltig über 2
Israel, und es machten sich die Söhne Israel wegen Midjan Grotten in den Bergen, Höhlen
und Burgen. *Sobald Israel [auf seinen Feldern] gesäet hatte, kamen Midjan, Amalek und 3
die Söhne des Morgenlandes und zogen über sie. *Und sie lagerten sich auf ihnen und 4
verdarben des Landes Ertrag*) bis gegen Asa hin, und ließen an Lebensmitteln**) in
Israel nichts übrig, weder Lamm noch Ochs und Esel. *Denn sie kamen mit ihrem 5
Vieh und ihren Zelten herauf wie Heuschrecken soviel, und ihre Kameele waren zahllos,
und sie zogen in's Land, es zu verderben. *Und Israel verkam sehr vor Midjan, und 6
es schrieen die Kinder Israel zu Gott. *Und es war, als die Kinder Israel zu Gott 7
schrieen wegen Midjan, — *da schickte Gott einen Propheten zu den Söhnen Israel und 8
sprach zu ihnen: So spricht Gott, der Herr Israels: Ich habe euch herauf geführt
aus Aegypten***), und euch gezogen aus dem Knechthause†). *Und habe euch gerettet 9
aus der Hand Aegyptens und der Hand aller eurer Dränger, habe sie vor euch vertrieben und gab euch ihr Land. *Und sprach zu euch: Ich bin Gott, euer Herr, ihr 10
sollt nicht ehrfürchten die Götter des Emori, in deren Lande ihr wohnt, und ihr habt
auf meine Stimme nicht gehört.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und es gab sie Gott in die Hand von Midjan.** Von Debora's und Baraks Tode wird nicht gesprochen; vierzig Jahre hat die Ruhe angehalten, die ihre That bewirkt. Sie war schon wieder vergessen, und der Gott, dessen Geist sie hervorgebracht, mit ihnen. Da erinnerte neue Knechtschaft und Angst an den, der allein retten kann. Zahlreiche Stämme östlicher Nomaden fielen raubend und

*) cf. 5 Mos. 32, 22. **) 2 Chron. 14, 12. ***) 1 Sam. 10, 18. †) 2 Mos. 13, 3.

verwüstend in das Land ein. Die jenseitigen Stämme konnten ihnen keinen solchen Widerstand zur Zeit leisten, als sie nach 1 Chron. 5, 19 und später gegen die Hagriim, Jetur, Nafisch und Nodab vermochten. Sie heißen hier Midjan, das sich mit Amalek und den „Söhnen des Ostens" verbunden hat. Die Midjanim sind wandernde Stämme in der Wüste des Sinai, in der Nachbarschaft der Moabiter, Beduinen, denen sie durch Namen und Lebensweise entsprechen. Bei der fortdauernden Vertauschung des מ und ב in den semitischen Dialekten, scheint die arabische Mundart das ב, die hebräische mehr das מ vorzuziehen (cf. Timnath und Tibneh). Der Beduin hat seinen Namen von arab. באדיה, die Wüste, einen Ausdruck, an den schon das hebr. בדד, öde und wüst sein, erinnern muß. Die bisherige Ableitung von מדבר ist eine zu künstliche, da nicht die Bedeutung Trift, sondern die von Wüste, desertum, vorwiegt. Es gehört offenbar zu demselben Ausdruck, מדין[1]) ist gleich בדין, uralte Bedawin, welche Transporthandel trieben zwischen Euphrat und Aegypten, wie noch heute die Towara (Ritter, 14, 937), und Räuber waren, wie jene noch sind. Nicht alle Wüstenstämme rühmen sich desselben Geschlechtes, wie es auch Ismaelim und Midjan nicht sind, waren aber von ähnlicher Lebensweise, daher beide Ismaeliten heißen können (1 Mos. 37, 25. 28; Richter 8, 22). Es sind Zeltbewohner, im Gegensatz zu Ackerbauern und Städtebewohnern.

**Und es machten sich die Söhne Israel Grotten in den Bergen, Höhlen und Burgen.** Das Wort für Grotten ist מנהרות, von deren Art uns Wetzstein eine völlig befriedigende Beschreibung gegeben hat (Hauran S. 46). „Man trieb an einem felsigen, hochgelegenen trockenen Ort einen Schacht schräg in die Erde und legte in einer Tiefe von beiläufig 25 Klaftern grade und 6—8 Schritt breite Gassen an, an deren Seite die Wohnungen gegraben wurden. An mehreren Stellen erweiterte man diese Gassen um das Doppelte und brach durch die Decke Luftlöcher, die je nach der Größe der Ortschaft mehr oder minder zahlreich waren. Diese Luftlöcher heißen gegenwärtig Rôsen, plur. rawâsin (Fenster)."

Man sieht daraus, wie richtig Raschi und Kimchi obiges Wort erklärt haben, wenn sie es als „Höhlen mit Luftlöchern wie Fenster" deuteten. Auch was R. Tanchum hat, ist richtig, daß man Wächter brauchte, die Nothzeichen gaben, wenn der Feind nahte. Sobald dies geschah, eilten die Pflüger wie die Heerden rasch in die Erde und waren sicher. Gewöhnlich haben sie, sagt Wetzstein, einen zweiten Ausgang, und galten daher, wo man beständigen Ueberfällen von der Wüste ausgesetzt ist, (er spricht von Hauran) als eine starke Festung. Treffend scheint die griechische Version, die מנהרה durch *μάνδρα* wiedergibt. In späterer Zeit nannten die Mönche, welche im Orient in solchen Grotten wohnten, das Kloster selbst *μάνδρα*.

**Bis gegen Asa[1]) hin.** Es waren Raub- und Verwüstungszüge, wie sie noch heute Beduinenstämme gegen feindliche Landbewohner zu unternehmen pflegen. Die Richtung, welche die Raubzüge nahmen, gingen nach der Ebene zu, aber sie beschränkten sich nicht darauf, Israels Saaten von Ost nach West zu verwüsten, sondern auch von West nach Süd hin streiften ihre Schaaren. Uebrigens war Gaza in alter wie neuer Zeit der große Bazar der Raubwaaren, welche von den Beduinen auf Streifzügen gewonnen wurden (Ritter, 14, 924).

**Wie Heuschrecken soviel.** (Sept. *ἀκρίς*, cf. Il. 21, 12.) Ein Gleichniß, das sowohl von der Menge, als von der Wirkung gebraucht ist. Die Midjaniten verwüsteten wie die Heuschrecken das Land. In Hauran, sagt Wetzstein, sind verschiedene Plagen; schlimm ist die Heuschrecke, aber die übelste sind die Beduinen (S. 43). Eine Beduine sagt ihm: „Die Ruwala sind wie die Heerschaaren Gottes geworden", d. i. wie Heuschrecken soviel, denn gunud Allah heißen diese (Hauran S. 130).

**Kameele ohne Zahl.** An solchen ausschweifenden Bildern ist der Orient immer reich gewesen. Als Burkhardt einen Beduinen fragte, der zu einem Stamme von dreihundert Zelten gehörte, wie viel Brüder er habe, antwortete er, Sand in die Luft werfend, „ebenso zahllos". Sie wollten nicht ernten, nur verwüsten; was sie bedurften, hatten sie mit sich, ihr Vieh, ihre Zelte und Kameele.

**Und es schrieen die Kinder Israel zu Gott.** Da Israel verkam, da (וידל) that es Buße. Noth lehrt beten. Bei Israel war Buße: Erinnerung an alte Kraft. Es verliert sich selbst, wenn es seinen Gott verliert; es findet sich, wenn es an ihn sich wendet. Das hält der Prophet ihm vor. Die Worte, welche dem unbekannten Prediger in den Mund gelegt werden, enthalten die alte Bußrede. In ähnlichen Formen kehrt sie immer wieder, denn sie stützt sich auf die mosaische Warnung und Verkündung, deren Wahrheit alle Geschicke Israels bestätigen. Zum ersten Mal wird jedoch hier לא תיראו von ירא, was sonst nur von Gott gebraucht wird, auf die Götter angewandt, in dem Sinne eben, daß das ungehorsame Israel die Ehrfurcht, die es dem ewigen Gotte schuldete, den Abgöttern gewidmet hat. Hört erst das Volk solche Strafrede wieder gern, dann folgt die Hülfe rasch. Glaubt es wieder, solche Strafe und Rede verdient zu haben, glaubt es auch wieder Gott. Hat man erst den Richter, dann auch den Retter. Das ist historische Erfahrung aller Zeit.

1) Am arab. Meerbusen wird von Abulfeda ein Madian (מדין) genannt; cf. Geogr. ed. Paris p. 86; Arnold in Herzogs Realencykl. 1, S. 463.

1) Ueber Asa = Gaza cf. zu Kap. 16, 1.

V. 11—24.

11 Und der Engel Gottes kam und setzte sich unter die Eiche in Ophra, dem Joasch
[Joas] aus dem Geschlechte des Abieser zugehörig, während dessen Sohn Gideon Wei-
12 zen in der Kelter drosch, um ihn vor Midjan zu verbergen. *Und der Engel Gottes

erschien ihm und sprach zu ihm: Gott mit dir, wackerer Held! *Und Gideon sprach 13
zu ihm: Bitte, Herr! denn wenn Gott mit uns wäre, wozu erfahren wir Alles dies?
und wo sind alle die Wunder, die unsere Väter uns erzählt haben, wie daß Gott uns
von Aegypten heraufgeführt hat, und jetzt hat uns Gott verlassen und in die Hand
Midjans gegeben. *Und Gott wandte sich zu ihm und sprach: Geh du in deiner Kraft 14
hin und rette Jsrael aus der Hand Midjans. Bin ich's nicht, der dich sendet? *Und 15
er sprach zu ihm: Bitte, mein Herr! wie soll ich Jsrael retten? Jst nicht mein Stamm
der Geringste in Menascheh [Menasse], und ich der Jüngste in meines Vaters Haus?
*Und Gott sprach zu ihm: Aber ich werde mit dir sein, und du wirst schlagen Midjan 16
wie einen Mann. *Und er sprach zu ihm: Wenn ich Gnade gefunden in deinen Au- 17
gen, so gib mir ein Zeichen, daß du es bist, der mit mir gesprochen hat. *Geh doch 18
nicht von hinnen, bis ich wieder zu dir komme und mein Geschenk dir bringe und vor
dich hinstelle; und er sprach: Jch werde verweilen, bis du wiederkehrst. *Und Gideon 19
ging, bereitete ein Ziegenböcklein und aus einem Epha Mehl ungesäuerte Kuchen; das
Fleisch that er in den Korb und die Brühe in den Topf, brachte es ihm unter die Eiche
hin und bot es ihm an. *Und es sprach zu ihm der Engel Gottes: Nimm das Fleisch 20
und die ungesäuerten Kuchen, stelle sie auf jenen Felsen hin, und die Brühe gieße aus.
Und er that also. *Und der Engel Gottes streckte das Ende des Stabes aus, den er 21
in seiner Hand hatte und rührte damit Fleisch und Kuchen an: da stieg Feuer aus dem
Felsen, verzehrte das Fleisch und die Kuchen, und der Engel Gottes kam ihm aus dem
Gesichte. *Da merkte Gideon, daß es ein Engel Gottes war, und Gideon rief aus: 22
Ach, Herr Gott! also einen Engel Gottes habe ich von Angesicht zu Angesicht gesehen.
*Und Gott sprach zu ihm: Friede mit dir! Fürchte dich nicht, du wirst nicht sterben. 23
*Und Gideon baute Gott dort einen Altar und nannte ihn Gottes Frieden; er ist 24
noch bis auf diesen Tag in Ophra, welches zu Abieser gehört.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Jn Ophra.** Ausdrücklich wird der Ort, als dem Geschlechte Abiesers gehörend, von einem andern Ophra in Benjamin unterschieden (Jos. 18, 23). Abieser war ein Sohn Menasse, dessen Wohnsitze diesseit des Jordans waren (Jos. 17, 2). Zu dem Gebiet des diesseitigen Menasse gehörten auch Beth Schean (Scythopolis), Jibleam, Taanach, Megiddo, die fruchtbaren Gebiete der Ebene Jisreel; daher namentlich Menasse darunter litt, wenn die Midjanim über den Jordan bei Beisân setzten, um das Land zu verwüsten. Die Lage von Ophra läßt sich aus V. 33—35 etwa für den N. W. der Ebene, nach Dora zu (das auch zu Menasse gehört), errathen. Wenn der Feind nach Ueberschreitung des Jordan in Jisreel lagerte, Gideon gegen ihn Hülfe aus Ascher, Naftali und Sebulun erbat, so läßt sich dies mit ziemlicher Sicherheit schließen. Durch die Hülfe aus Ascher, daß es im Westen, durch Naftali und Sebulun, daß es nördlich lag, weil das Heer von Midjan sonst die Verbindung gehemmt hätte. Ophra wurde von einer Familie des Geschlechtes Abieser bewohnt, an dessen Spitze Joas stand, — aber neben ihm wohnten noch andere (אנשי עיר), wahrscheinlich von den Ureinwohnern, die Menasse sitzen gelassen hatte.

**Unter die Eiche, תחת האֵלָה.** Die Sept. *τερέμινθος* (die Formen *τρέμινθος* und *τρέβινθος* wechseln auch sonst), die Terebinthe. Die Chaldäer haben בוטמא, Eiche. אֵלָה und אַלּוֹן sind offenbar verschiedene Gattungen desselben stattlichen Baumes, die sich wahrscheinlich wie quercus und ilex unterscheiden. Eiche und Terebinthe gleichen sich zu wenig, um wahrscheinlich zu machen, daß sie fast mit denselben Namen benannt wären. Urverwandt ist offenbar ilex. Wenn Böttiger (Baumkultus der Hellenen S. 521) von einem „väterlichen Terebinthenbaume" und von einem „heiligen Baume" redet, unter dem „Jehovah erscheine", so ist in den bezüglichen Stellen davon nicht die Rede. Der gewaltige Baum gab schönen Schatten. Darum lud er und seinesgleichen im heiligen Lande zum Sitzen und Ruhen darunter ein. Wer den Orient kennt, wird den Werth von Schatten[1]) zu schätzen wissen, während überall ein großer Baum am Haus und Dorfe der Sammel- und Ruheplatz der Einwohner wie der Wanderer ist. Es hat der Baum auch gar nichts mit dem, was ferner geschieht, zu thun. Der ganze Abschnitt in dem Buche von Böttiger ist ein Mißverständniß. Wenn der Baum hier genannt wird, so eben darum, um es natürlich erscheinen zu lassen, daß ein Fremder, ohne gerade aufzufallen, sich darunter niederlassen konnte.

**Während dessen Sohn Gideon Weizen in der Kelter drosch.** Auch deutsch dient zuweilen „Kelter" sowohl für den Ort, in welchem gekeltert wird, wie für die Kufe, in die der Wein fließt. Dasselbe ist auch hebräisch der Fall. Während גת der Kelterraum ist, steht יקב für die Kufe, doch werden sie untereinander vertauscht. Hier natürlich ist es der Kelterraum, den Gideon benutzte, Weizen zu dreschen, da man das freie Dreschen in Tennen wegen der Plünderungssucht Midjans vermied. Hier war wieder eingetreten, was Debora in ihrem Liede beklagte, und dessen Wie-

---

1) Wie ja dies aus 1 Mos. 18, 1—4 deutlich und lieblich hervorgeht.

dergewinnung sie pries. Es war kein פרזון im Lande.

**Und der Engel Gottes erschien ihm.** Bisher mußte מַלְאַךְ יְהוָה noch immer als menschlicher Bote Gottes wiedergegeben werden (Kap. 2, 1; 5, 23). Hier ist dies anders. Schon dadurch, daß V. 8 gesagt ward, „ein Prophet Gottes", ward darauf hingewiesen, daß der מלאך, von dem jetzt die Rede ist, kein menschlicher Bote sei. Dies wird zur völligen Klarheit gebracht durch „וַיֵּרָא אֵלָיו, und „er erschien ihm", was nur von dem Sichtbarwerden des sonst unsichtbaren göttlichen Wesens gebraucht ist. Als Gideon aufsah, stand vor ihm ein Fremder, der in seiner äußeren Erscheinung nichts gerade Befremdendes, doch aber Ehrfurchtgebietendes gehabt haben muß, und der ihn begrüßt.

**Gott mit dir, wackerer Held.** Gideon kann diesen Gruß nicht blos auf kriegerische Heldenthaten bezogen haben. Es ist vielmehr das sichtbare Wohlgefallen des Fremden an seiner nervigen Kraft, mit der er drischt, auf welches er beschämt antwortet. Freilich fühlt Gideon seine Stärke und seine Thatkraft, aber was nützt sie ihm, muß er sich nicht schämen, nicht einmal seinen Weizen in der Tenne dreschen zu können? Gott ist nicht mit mir, sagt er darum — nein Herr! — im Tone der Verehrung, — denn wäre er mit uns, würden wir solches erleben? brauchte ich im Kelter Weizen zu dreschen? Aber diese Antwort zeigt, daß er Gott glaubte; am Gruße (יהוה) hatte er gemerkt, er stehe einem Bekenner Gottes gegenüber. Sie zeigt auch, daß sein muthiges Herz längst über die Schmach Israels murrte. Die nationale Ueberlieferung von dem alten Ruhme Israels war nicht verloschen. Die Befreiung aus Aegypten war der Beginn von Israels Volksthum und Freiheit. Freilich, sagt der kräftige Mann, sei Gott, wie unsere Väter erzählen, damals mit Israel gewesen, — und von Aegypten hat er uns befreit, und jetzt können wir uns räuberischer Beduinen nicht erwehren! Der Zweifel, den er also ausspricht, stammt nicht aus einem ungläubigen und zaghaften Herzen. Er möchte gern, daß dem so sei, wie man sonst von Israel erzählte. Es ist die Klage eines Patrioten, keines Verräthers. Weil er so ist, war er auch geeignet befunden worden, der Retter Israels zu werden. Der Engel kommt darum zu ihm und spricht:

**Geh du in deiner Kraft hin — bin ich's nicht, der dich sendet?** Der Unterschied der Berufung des Gideon von der der früheren Helden muß wohl beachtet werden. Mit Othniel ist der „Geist Gottes"; Ehud wird als Retter aufgestellt; Barak wird durch die Prophetin berufen. Er zieht nicht unmittelbar in den Sieg. Wenn Debora nicht mitzieht, weigert er sich. Bei Gideon ist viel mehr gethan. Ein Engel Gottes nimmt menschliche Gestalt an, ihn zu rufen. Er läßt sich finden, vor ihm Wunder zu thun. Wie vielmehr scheint hier der Engel Gottes als Debora überwinden zu müssen! Den Unterschied hat die Erzählung offenbar tief begründet. Worauf kam es an, um ein Retter Israels zu sein? Auf den entschiedenen und ungetheilten Glauben an Gott. Gott war der nationale Inhalt des freien Israel. Was bei Hellenen und Römern Vaterlandsliebe an thatkräftiger Begeisterung hervorrief, war in Israel Gott. In ihm war Israel oder es war nicht. An Gott mußte der Held völlig glauben, wenn er für Israel streiten wollte. Dieser Glaube ungetheilt, zweifellos, ohne Rücksicht auf irdische Dinge, unbekümmert um Leben und Gefahren — völlig einheitlich in Gott und darum feindlich gegen die Abgötter, die Repräsentanten der Feinde — mußte die Berufung finden. Die Männer, welche bisher berufen waren, stammten nicht aus denselben Geschlechtern. Othniel war aus Juda, Ehud aus Benjamin. Der Kultus des wahren Gottes war hier minder gemischt mit denen der alten Götzen. Denn die Ureinwohner haben hier weichen müssen. Barak war ein Naftalit; wenn neben dem Dienst gegen Gott auch dort noch vielfach Götzendienst vorkam, so doch gewiß nicht so wie in Menassch. Gerade die Ortschaften, welche den Reichthum des halben Stammes ausmachten und die deßhalb von dem Einfall Midjans litten, die Städte in der Ebene, waren, wie der Erzähler nachdrücklich hervorhob, niemals von den Ureinwohnern geräumt worden. Sie waren wohnen geblieben in Bethschean, in Taanach, Megiddo, Jibleam und Dor. Ueberall erhoben sich hier Altäre des Baal in völliger Berechtigung und Ungebundenheit. Unter solchen Umgebungen haben die Gläubigen zu allen Zeiten einen schweren Stand. Namentlich in schlechten Zeiten, wo Baal zu siegen scheint. Es fällt ihnen das Herz in Trauer, und der Gegensatz der einstigen Herrlichkeit, an die sie so gern glauben und des machtlosen Zustandes der Gegenwart, macht sie zag und irre. Wenn Gideons bescheidene Seele zum kühnen Wagniß für Gottes Wort entflammt werden soll, muß er die volle Ueberzeugung gewinnen, es sei der Gott noch der Alte in Israel, daß er noch Wunder thut und in ihnen seine Liebe zum Volke offenbart. Gideon ist in seinem Hause und seiner Stadt von Götzendienst umgeben. In jener Auktorität, zu der er sich gegen Alle, der Jüngste, berechtigt halten soll, muß ihm die lichte und wunderbare Erscheinung, die göttliche, alle Rücksicht überflügelnde Begeisterung einflößen. Schöner kann die Erzählung in den wenigen Sätzen die Liebe Gottes nicht lehren, die also geprüft sein will. Gideon erscheint als kein übermüthiger Zweifler. Er fordert das Wunder aus Demuth. Er bildet sich nichts auf seine persönliche Kraft ein. Gott muß in der That sich „als mit ihm seiend" bezeugen, dann will er Alles thun. Er verlangt viel, weil er sich für zu wenig hält.

**So gib mir ein Zeichen, daß du es bist, der mit mir gesprochen hat.** Der Engel ist Gideon als Mensch erschienen, sonst hätte er ihn nicht gesehen und konnte er ihm kein Essen anbieten. Er muß ihm ehrwürdig erschienen sein, denn er redet ihn immer „בי אדני", höflich und demüthig an. Wenn dieser Fremde nun zu ihm spricht: Ich schicke dich, ich werde mit dir sein", auch ohne daß er dazu setzt, wer er sei, so mußte doch Gideon schließen, es sei ein übernatürliches Wesen, das zu ihm rede, denn auf sein Wort „wäre Gott bei uns", hatte die Erscheinung geantwortet: Ich werde mit dir sein." Außerordentlich sinnig ist nun, daß der zweifelnde Gideon ihn um ein Wunder bittet, um zu erkennen, „ob du es bist, der mit

mir spricht", d. h. ob du Einer bist, der sagen kann, „ich bin mit dir", und nicht sagt, „um zu wissen, ob du Gott bist", was er noch nicht fassen kann.

**Geh doch nicht von hinnen, bis ich wieder zu dir komme.** Gideon ist noch nicht überzeugt, und doch brennt ihn das verkündete Wort. Wenn es in der Erzählung V. 14 heißt: וַיִּפֶן „und Gott wandte sich zu ihm", so soll dabei gewiß bemerkt sein, die Erscheinung habe Gideon ihr volles, von Heiligkeit strahlendes Antlitz zugewandt. Er fühlt den göttlichen Hauch, — aber gewiß ist er nicht. Verschwindet ihm jetzt die Erscheinung, ist er zwiefach in Bängniß. Er will gern thun, was ihm geheißen wird, — aber ist auch der Heißende Gott? Er glaubt dies durch die gastliche Pflicht, die er auszuüben hat, kennen zu lernen. Er bittet ihn daher, zu bleiben, bis er ihn bewirthet habe. Zu einem Böcklein ist er nicht arm genug. Ziegenheerden sind bis auf diesen Tag noch ein palästinischer Reichthum, die in der Ebene von Jisreel köstliche Weiden haben. Ungesäuerte Brode kann er ihm nur vorsetzen, weil die Eile es nicht anders gestattet. Reichlich genug war es, denn er nahm dazu ein Epha (d. i. ein Maß, das gegen 1994 par. Kubikzoll (nach Anderen 1985 oder nur 1014) groß ist; Böckh, metrologische Untersuchungen S. 261) Mehl. Was aber an dieser Stelle auffallend ist, daß er das Fleisch in den Korb (סַל) gethan hat. Ueberall, wo sonst סַל vorkommt, dient es zum Brodkorb. Aber Gideon wollte keinen Diener rufen. Er braucht also den Korb zu Fleisch und Brod, muß aber deßhalb noch einen besondern Topf (פָּרוּר) zur Brühe (מָרַק) haben, da der Korb nicht fassen kann. Er glaubt nun, an diesem Mahle seinen Gast kennen zu lernen. Himmlische, war im Volke die Meinung, nähmen keine irdische Speise zu sich. Der Engel, welcher dem Manoach erscheint, spricht: „Ich werde von deinem Brod nicht essen (Richt. 13, 15)." Da, wo die Engel zu Abraham kommen, heißt es freilich: „sie aßen" (1 Mos. 13, 8). Der Targum setzt hinzu: es schien ihm, als ob sie äßen[1])". Es gleicht dies nicht der homerischen Anschauung, in welcher die Götter zwar nicht die Gabe der Demeter essen, und Brod und Wein zu sich nehmen (Ilias 5, 341), aber doch nach Ambrosia und Nektar gleich sterblichen Menschen die Hände ausstrecken. Die Engel, wie alles Göttliche in der Bibel, haben im Himmel ihren geistlichen Aufenthalt, nichts Irdisches an sich, — also auch kein leibliches Bedürfniß. Die Auslegung von Ps. 78, 25, als ob לֶחֶם אַבִּירִים Brod heiße, welches die Engel speisen, ist falsch (sie ist leider von Böhmer bei Herzog, Real-Encykl. 4, 20 wiederholt) und längst (von Hengstenberg und Delitzsch) als das aus dem Himmel, d. h. von der Höhe stammende Manna erklärt worden. Noch spät heißt es darum bei Tobias 12, 19 im Munde des Engels Rafael: „Ich habe nicht gegessen noch getrunken, sondern ihr habt eine Erscheinung gesehn." — — Gideon hat sich auch nicht getäuscht. Der Gast ißt nicht. V. 20 wechselt מַלְאַךְ יְהוָה einmal mit הָאֱלֹהִים ab, aber es ist dies keine Unterbrechung der Regel, daß im Buch der Richter durchgängig יְהוָה für den Gott Israels, אֱלֹהִים für die Götter der Heiden steht. Das zeigt der Artikel, mit dem es begleitet ist. Der Grund der Umwechselung an dieser Stelle ist tiefer darin zu suchen, daß hier die Erweisung des Engels als eines göttlichen Wesens beginnt. Den Engel, der bei Gideon spricht, als Boten der Einheit zu bezeichnen, aus welcher die Fülle der Engel ausgehet (daher אֱלֹהִים), schiebt der Erzähler הָאֱלֹהִים ein; er erklärt damit, wie der Engel in seiner vereinzelten Erscheinung doch die göttliche Kraft selbst in sich einschließen kann. Der מַלְאַךְ יְ׳, will er sagen, ist eben ein Engel des Elohim, darum redet er, der „Bote" als יְהוָה.

**Und es streckte der Engel Gottes das Ende seines Stabes aus.** Der Engel trug, wie ein Wanderer, aber auch wie die Propheten, wie Mose und Elisa, einen Stab. Auch diese thaten damit Wunder. Auch den Hellenen ist der Stab nicht minder das Symbol der göttlichen Kraft, die weckt und beschwichtigt, in Asklepios und Hermes[1]). — Der Engel berührt Fleisch und Brod, und es geht in Feuer auf. Was als Gabe an den Gast erschien, wird wie ein Opfer im Feuer angenommen. Im Feuer offenbart sich göttliche Kraft und Gnade. Ein Feuerstrahl ging durch das Opfer Abrahams (1 Mos. 15, 17). Feuer kam auf das Opfer Salomo's herab und verzehrte es, als er aufgehört hatte zu beten (2 Chron. 7, 1). Es fiel Feuer vom Himmel und verzehrte vor den Augen der Abtrünnigen das Opfer, als Elias betete, daß Gott sich erkennen lassen möge vom Volke und kund werde, daß er Herr sei in Israel (1 Kön. 18, 38). Zu solchem Zeichen berührte nun der Engel Fleisch und Kuchen. An dem Feuer, welches aufflammte, und am Verschwinden der Erscheinung sah Gideon, daß es wirklich ein himmlischer Gast gewesen, der von oben Feuer niedergesendet habe. Er war völlig überzeugt. Ein Zweifel konnte nicht mehr stattfinden, dafür ergriff ihn Angst.

**Und Gideon rief: ach, Herr Gott.** Gideon stößt diesen Ruf aus, weil er meint sterben zu müssen, wie Manoach (13, 22). Denn er habe gesehen, was ein lebendiger Mensch sonst nicht sieht. Diese Ansicht wurzelt tief im israelitischen Gottesbegriff und ist hellenischer Lehre gerade entgegen. In der That ist im Heidenthum als Pantheismus zwischen den Götterindividuen und den Menschen keine prinzipielle Scheidewand (cf. Nägelsbach, homer. Theologie S. 141) — aber zwischen dem Gott der Unsichtbarkeit und heiligen Ewigkeit und dem sinnlichen Menschen war ein absoluter Unterschied. Jede Menschennatur ist zu sündig und sinnlich, um die reine Herrlichkeit des Unbegreiflichen zu ertragen. Gott kann nicht sehen, wer in leiblichen Augen

1) Diese Auslegung haben auch Josephus und Philo, und sie ist nicht zu verwerfen (wie bei Delitzsch, Genesis S. 383 u. A.) geschehen ist. Genesis 18 ist bis V. 12 nur von אֲנָשִׁים, Männern die Rede. Wie sie nur Männer schienen, so schienen sie auch nur zu essen. Christi Beispiel ist nicht herbeizuziehen, denn Engel vor Christo sind nicht wie Christus geboren worden.

1) Ueber die Umkehr des Stabsegens zu einem Werkzeuge der Zauberei vgl. meine Eddischen Studien S. 76.

Sonnenlicht empfangen, sehen nennt. Als daher Moses trotzdem, daß er mit Gott wie im Gespräche redete (2 Mos. 33, 11), seine Herrlichkeit sehen wollte, ward ihm die Antwort: „du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn mich schauet kein Mensch und bleibt leben" (V. 20). Es schließt diese Lehre ein, daß nur der lebendige Mensch Gott nicht sehen kann, daß ihn sehen sterben ist; daß also die Gestorbenen ihn sehen können, ist ein Schluß, der nahe liegt und für die Seelen- und Unsterblichkeitslehre des Alten Bundes von Bedeutung ist. — Gideon hat keinen Grund zu klagen, denn er hat ja eben nur den Menschen gesehen. Auch Jakobs Seele war gerettet, als er mit dem „Mann" gerungen (1 Mos. 32, 31). Gott hat Niemand je gesehen, heißt es bei Johannes 1, 18; als darum Philippus zu Jesus spricht: „Zeige uns den Vater", antwortet er: „Philippe, wer mich siehet, der siehet den Vater (Joh. 14, 9)." Es erschallt daher die Stimme: „Fürchte dich nicht, du wirst nicht sterben", die Stimme des nicht mehr gesehenen Gottes. Der Engel war ja, damit er lebe, nicht wie ein Gott erschienen. Die Frau des Manoach macht weise diesen Schluß von selbst (Kap. 13, 23). Und Gott spricht zu ihm „Friede". Wo Frieden ist, braucht man sich nicht zu fürchten, ist die Folge der Versöhnung. Der göttliche Bote ist nicht gekommen, um Israel ferner zu strafen, sondern ihm zu helfen. Wenn er das Volk retten will, muß er ihm vorher verziehen haben. Diese Verzeihung ist der Friede. So faßt es Gideon, wenn er den Altar gebaut und ihn יהוה שלום, das ist Gott-Frieden, nämlich Gottesfrieden nannte. Demuth und Bußfertigkeit treiben Gideon dazu an. Oben V. 13 hat er — wo ihm eine Erscheinung Gottes nicht gewiß war — davon nichts gesagt, daß Israel selbst verschuldet hat, wenn Gott nicht bei ihm war. Als er dem göttlichen Boten gegenübersteht, wird er sich dessen bewußt. Die Furcht, sterben zu müssen, wenn man Gott sieht, hat vor Allen den moralischen Grund. Der unzweifelhafte Glaube hat immer die wahrhafte Buße, nämlich die Liebe zur Wahrheit im Gefolge. Dem Frieden Gottes, d. h. der Versöhnung und der Errettung aus Gottes Strafgericht baut Gideon den Altar, wie Jakob den Namen des Ortes Pniel nannte in Dankbarkeit, daß Gott seine Seele gerettet hat. Es ist das Bußgefühl, dem er den Altar freudig weiht, durch welches der Erzähler den Faden der Erzählung weiter führt. Er hat ihn noch in seiner Zeit zu Ophra als vorhanden gekannt.

V. 25—32.

25 Und es war in dieser Nacht, da sprach Gott zu ihm: Nimm den Stierfarren
deines Vaters und den zweiten Farren, den siebenjährigen und reiße den Altar Baals
26 bei deinem Vater um und die Ascherah auf demselben zertrümmere. *Dann baue einen
Altar für Gott, deinen Herrn, auf der Höhe der Schutzwehr, an dem vordern Rande
und nimm den zweiten Farren und bringe ihn als Ganzopfer mit dem Holze der
27 Ascherah dar, die du zertrümmert hast. *Und Gideon nahm zehn Männer von seinen
Knechten und that, wie ihm Gott geheißen, und da er wegen des Hauses seines Vaters
und der Leute der Stadt wegen sich scheuete, es bei Tage zu thun, that er es bei Nacht.
28 *Und als des Morgens die Stadtleute aufstanden, siehe, da war der Altar des Baal
umgerissen, die Ascherah auf ihm zertrümmert und der zweite Stier geopfert auf dem
29 gebauten Altar. *Da sprach Einer zum Andern: Wer hat diese Sache gethan? Sie
forschten nach und suchten, und man sagte ihnen: Gideon, der Sohn Joas, hat diese
30 Sache gethan. *Da sprachen die Stadtleute zu Joas: Führe deinen Sohn heraus, daß
er sterbe, denn er hat den Altar Baals eingerissen und die Ascherah auf ihm zertrüm-
31 mert. *Und Joas sprach zu Allen, die bei ihm standen: Wollt ihr für Baal streiten,
oder wollt ihr ihm helfen? Wer für ihn streitet, der sterbe! [Wartet] bis morgen,
wenn eine Gottheit er ist, wird er für sich streiten, weil er seinen Altar zerstört hat.
32 *Und man nannte ihn damals Jerubbaal, nämlich: streiten wird mit ihm der Baal, denn
er hat seinen Altar zerstört.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und es war in dieser Nacht.** „Weil ihr geehrt habt die falschen Götter" statt des ewigen Gottes, hat oben der Prophet gesagt, darum seid ihr in das Joch gekommen. Denn ohne seinen Gott braucht Israel auch kein besonderes Volksthum. Hängt sich Israel an die Götter der Völker, muß es auch ihre Fesseln tragen. Nur wenn es dem Ewigen glaubt, darf es und kann es frei sein. Sein Kampf gegen die Unterdrücker muß gegen deren Götter beginnen. Gideon, der die volle Ueberzeugung von der Wahrheit des Gottes Israels in sich aufgenommen, kann nicht zum Streit gegen die Feinde auffordern, während in seines Vaters Dorfe selbst ein Altar Baals steht. Das Losungswort Israels ist in allem Streit: „Gott mit uns"; folglich muß, bevor es die Herzen des Volkes zündend trifft, der andere vorangegangen sein: Nieder mit Baal. Das spricht Gott in Gideons muthigem Herzen aus. Denn nun, nachdem er ganz erfüllt von göttlichem Feuer ist, will er nicht länger zögern. Aber nur, wer Baal nicht fürchtet, wird Vertrauen im Volke finden. Der kräftige Axtschlag gegen die Ascherah ist die deutlichste Rede vom eignen Glauben. Solche entzündet Glauben. So muß denn Gideon seine Befreiungsthat für Israel im eignen Haus beginnen. Wer frei sein will im

rechten Sinne — muß bei sich und am eignen Heerd Hand anlegen, das ist Wahrheit für alle Zeit.

**Nimm den Stierfarren** 2c. Nach Gottes Eingebung ist Gideon ebenso thatkräftig als besonnen. Er zögert nicht und übereilt sich nicht. Nicht aus Feigheit will er, was er thun will, bei Nacht unternehmen, sondern um des guten Erfolges willen. Geschrei und Streit würde am Tage nicht fehlen und die Unentschlossenen erschrecken. Eine vollendete Thatsache macht Eindruck und Muth. Sein Werk ist ein doppeltes: er muß erst einreißen, dann bauen. Einreißen muß er den Greuel Baals. Die Altäre Baals als der oberen und sonnigen Gottheit waren auf Höhen oder hochgelegen, von bedeutendem Umfang von Steinen, wohl auch von Holz oder Erde (2 Kön. 23, 15). Auf ihnen stand eingegraben, eingepflanzt (לא תטע, 5 Mos. 16, 21) ein Baum oder Stamm mit allerlei Symbolen grade in die Höhe. Er war der Astarte, der nächtigen und fruchtbaren untern Gottheit gewidmet. Ein solches Bild war das der Artemis in Ephesus, schwarz (wie die Erde). an den Boden fest gemacht, mit Fülle um die Brust, um die nährende Liebe der Erde anzudeuten. Wo die Griechen sonst noch ähnlichen Bildern begegneten in Sparta, Byzanz und anderswo (cf. Gerhard, griech. Mythol. §. 332, 4. Bd. 1. S. 343) waren sie der Artemis Orthia oder Orthosia gewidmet. Schon lange (cf. Zorn. Biblioth. antiquar. p. 383) hat man in dem Namen (*ὀρθός* grade) den der Aschera (von אשר) wiedererkannt. Aschera war das grad aufragende Idol der Astarte und deren zeugender und nächtig liebender Sinnlichkeit; in seiner phallischen Natur der wahre Abschen des reinen und keuschen Jehovahdienstes. In der That ging es in Sparta nicht anders zu (Paus. 3, 16, 7) wie am Karmel (1 Kön. 18, 23). Das Bild war ein gewöhnlicher Schmuck des Baalaltares[1]), — durch welchen dieser nun die ganze Totalität des Naturdienstes darstellte, — daher auch ebenso gut Baal und Astarte, als Baal und Aschera mit einander verbunden vorkommen, Aschera und Astarte sind daher nicht etwa völlig eins, wie man fälschlich früher meinte, aber auch keine verschiedenen Gottheiten, wie Movers annahm (Phön. 1, 561 2c.). Aschera war die „Astarte Orthia" und drückte deren Gedanken durch ihr Idol aus, aber sie ist nicht das einzige Abbild jener Göttin gewesen und braucht es nicht zu sein. Ohne die ganze Fülle der biblischen Stellen, in denen Aschera und Astarte vorkommen, hier anzuführen, mögen obige Sätze genügen, durch welche jede Stelle ihre Erläuterung findet. Ueberall wird sich ergeben, daß man zwar die Astarte anbeten, aber nur Aschera sich machen und wieder zerstören konnte. Durch Bild und Gedanken stellten Baal und Aschera den völligen Gegensatz zum lebendigen und schöpferischen Gotte dar; mit der Zerstörung ihrer Götzen muß Gideon beginnen, wenn er Israel neu bauen will. Dies war aber nichts so kleines, daß er es allein hätte ausrichten können. Er braucht dazu Menschen und Wagen. Er muß den Altar Baals aus seinen Fugen reißen und zertrümmern, die Aschera ausreißen, fällen und in Stücke schlagen. An seiner Stelle (das drückt das הזה V. 26 aus) soll er einen Altar dem ewigen Gotte errichten. Dazu kann er die entweihten Bruchstücke des Baalaltares nicht brauchen. Er muß unbefleckte Erde und Steine mitbringen, aus welchen er aufgerichtet werden kann. Dazu braucht er zehn Knechte, die ihm helfen, und einen Wagen.

**Nimm den Stierfarren, der deinem Vater gehört** 2c. Der Altar Baals war in der Besitzung seines Vaters aufgerichtet. Die Sünde seines Hauses muß zuerst gesühnt werden. Daher soll dies mit seinem Vieh geschehen. פר השור, Stierfarren ist kein junger Farren und entspricht nicht dem בן בקר. Es ist vielmehr der erste Stier der Heerde, der Leitstier, denn schon der zweite, wenn er siebenjährig genannt wird, ist nicht mehr jung. Hesiod räth an, zwei neunjährige Pflugstiere sich anzuschaffen (Werke und Tage V. 447). Bei Homer werden fünfjährige Stiere geopfert und geschlachtet (Ilias 2, 403 und Odyss. 19, 420). Noch heute zeichnet sich der Stier in der Ebene Jisreel und am Kison (vgl. Ritter 16, 703) durch Stärke und Größe vor dem im südlichen Theile des Landes aus. Dieser erste Stier, dieses Haupt der Heerde, entspricht gewissermaßen dem Haupte der Familie, welches Joas ist; es soll helfen, den Altar zerstören, welcher jenem gehört. Weil aber Gideon nicht blos zerstören, sondern auch aufbauen soll, so soll auch der zweite Stier auf dem neuen Altar geopfert und zwar in einem Feuer, das aus dem Holze der Aschera gemacht war, verbrannt werden; die Flammen, zu denen der Götze das Material liefern muß — und man sieht daraus, daß es ein gewaltiger Stamm gewesen, — müssen dienen, dem ewigen Gotte ein Opfer darzubringen.

**Auf der Höhe der Schutzwehr, auf dem Rande,** על ראש מעוז. Nicht der Felsen, an welchem die erste Erscheinung Gideon geschah. Es war im Anfang gesagt, daß Israel sich gegen die Feinde Höhlen, Grotten und Befestigungen machte. Eine solche Schutzwehr ist unter מעוז hier zu verstehen. Auf ihr hatte sich der Altar Baals erhoben, der helfen sollte und nicht konnte. An seiner Stelle wurde nun ein Altar gebaut des rechten Helfers, nämlich des ewigen Gottes, במערכה auf dem vorderen Rande. Das Wort erscheint namentlich im ersten Buche Samuelis als „Schlachtordnung" und entspricht dabei dem lat. acies, wo sich die Heere die Angriffsseite zukehren, so daß 1 Sam. 17, 21 gesagt wird, es hätten Israel und die Philister sich מערכה לקראת מערכה aufgestellt. Wie nun acies zu seiner Bedeutung „Schlachtordnung" durch die scharfe Seite gekommen, welche diese bildet, so kann auch מערכה, wenn es von der Schutzwehr gebraucht ist, nur den vordern Rand derselben bedeuten. Der Ort, wo Gideon zu arbeiten hatte, befand sich im Gebiete des Joas, in einiger Entfernung von der Stadt, weil die Einwohner es sonst wohl nicht erst am andern Morgen gemerkt hätten.

**Und es sprachen die Leute der Stadt zu Joas.** Obschon der Altar dem Joas gehörte, so meinen

[1]) האשרה אשר עליו. Daher stehen beide immer zusammen (1 Kön. 11, 23—16, 33. cf. 2 Kön. 17, 16—21, 3; 23, 15.

doch die Einwohner gleichwohl ein Recht zu haben, sich über die Beleidigung Baals aufhalten zu können. Die Baalsgläubigen sind nicht tolerant. Die Stimmung des Joas scheint aber schon früher der des Gideon ähnlich gewesen zu sein. Als es von Gideon heißt, er hätte sich gescheut, am Tage sein Werk zu thun, so wird unter Allen, vor denen er Rücksicht nimmt, sein Vater nicht hervorgehoben, der doch zumeist in Frage kommen mußte. Dies geht aber auch aus der energischen und ironischen Antwort hervor, die er den Leuten gibt. Von einem Richteramt, welches Bertheau bei Joas vermuthete, ist keine Spur. Joas ist das Haupt der Familie; er soll Gideon als den Baalsverbrecher ausliefern. Joas hat nicht blos dazu keine Lust, sondern er droht sogar selbst Gewalt gegen den zu gebrauchen, der sich Baals annähme. Mehr als eines so kräftigen Wortes bedurfte es nicht, um die Stadtleute in Ruhe zu bringen. Israel war ebenso tief gesunken in Schlaffheit und Selbstvergessenheit, daß die Feinde von einem Vater das Leben seines Sohnes zu fordern wagten, weil er das gethan, was Jeder in Israel thun mußte. Der erste kräftige Widerstand jagt sie in die Flucht.

**Und Joas sprach: „Wollt ihr für Baal streiten?"** In ähnlicher Weise [1]) verspottet Lucian das Heidenthum seiner Zeit, wie Jupiter ausgelacht wird, „daß er die Gottesräuber ungeblitzt aus Olympia davon gehen ließ, obschon sie von seiner Statue die goldenen Haarlocken abschoren, die jede sechs Minen wog (im Jupiter Tragödus)." Es liegt im Wesen des Heidenthums, Bild und Gott zu identifiziren, da es ja überhaupt das, was nur von Gott zeugt, die sinnliche Erscheinung zur Gottheit selbst macht. Joas verspottet eine Meinung des heidnischen Aberglaubens, daß die Zerstörung seines Altars eine Beleidigung Baals sei. Vom Standpunkt des Heidenthums wird es zum Beweis, ob Baal ist oder nicht, wenn er seinen Altar zu beschützen im Stande ist oder nicht. Kann Baal dies, so spottet Joas, so ist es eine Beleidigung, wenn ein Anderer es für ihn thut. In diesem Fall leugnet nicht der, welcher seinen Altar verletzt, sondern der ihn vertheidigen will, seine Gottheit. Dieser verdient zuerst die Strafe des Todes. Viele Ausleger haben „עד הבקר, bis Morgen" auf die Worte „er sterbe" bezogen, was gegen den Sinn der Rede des Joas ist. Von dem, sagt er, welcher den Altar zerstört hat, weiß man noch nicht, ob er den Tod verdient hat; man warte bis Morgen, um zu sehen, ob Baal selbst etwas thun werde. Der aber, welcher an Baals Stelle treten möchte, um jenen zu tödten, der verdient bald die Strafe, denn er leugnet, daß Baal überhaupt etwas thun könne, also daß er sei. (**Wartet) bis morgen, wenn er Gott ist, wird er für sich streiten, weil er seinen Altar zerstört hat.** Joas lehnt ab, daß der Altar ihm gehört habe, wie doch V. 25 steht. Der Altar gehört seinem Götzen, der mag sich darum kümmern. Der Eindruck dieser Worte muß offenbar gewesen sein, daß die Stadtleute sehen, Joas und sein Haus wollen nichts mehr von Baal wissen. Denn das wußten sie recht gut, daß Baal ihrem Gideon nichts thun werde. Es gehört dies zu den eigenthümlichen Illusionen des Heidenthums aller Zeiten, daß es an das selbst nicht glaubt, wofür es sich ereifert.

**Und man nannte ihn damals Jerubbaal, nämlich: streiten wird mit ihm der Baal, denn er hat seinen Altar zerstört.** Warum die Ausleger nicht bei dieser tiefsinnigen Erklärung geblieben sind, ist gar nicht einzusehen [1]). Die völlige Ohnmacht Baals und der Spott darüber treten hervor. Wenn man ihn blos „Streiter mit Baal" genannt hätte, so setzte dies immer Baal voraus. Wenn es aber „Baal wird mit ihm streiten, sich an ihn rächen" hieß, also durch sein Leben, Dasein, Gedeihen drastisch die Ohnmacht des Götzen zeigte, der sich an ihm nicht rächen könne, so war sein Name selbst voll Triumph des israelitischen Geistes über seine Gegner. Baal kann nichts, Baal wird nichts thun, wenn man seine Altäre zerstört. Baal ist nicht. Israel braucht sich nicht zu fürchten. Der Aberglaube, er werde sich an seinem Feinde rächen, ist eitel. Jerubbaal ist ja davon Zeugniß. Vergeblich warteten die Baalsdiener auf die Rache, die über Gideon erfolgen soll, aber sie kam nicht, sondern der Held wurde nur größer und siegreicher. Der Name ist daher von größerer ethischer Bedeutung, als man gewöhnlich annahm. Darum hat er sich auch namentlich fortgepflanzt. Auch Gläubige des ewigen Gottes stecken tief in dem Aberglauben, nichts gegen Baal zu thun, weil sie sich fürchten. Wie eitel sie ist, zeigt Gideon. In der Rede, die Samuel (1 Sam. 12, 1) hält, nennt er „Jerubbaal", wo Joab (1 Sam. 11, 21) von Abimelech spricht, nennt er ihn Sohn des Jerubboschet. בשת ist der Schimpfname für Baal (Hosea 9, 10). (Was Isboschet und Mephiboschet betrifft, siehe einstweilen meinen Artikel Isboseth bei Herzog, Real-Encykl. 7, S. 63[2]).)

An eine Zusammenstellung mit dem auf palmyrenischen Inschriften gefundenen Gotte Jaribolos ist gar nicht zu denken. An und für sich nicht, da ein heidnischer Gott Jerubbaal in keiner Weise heißen kann, dann aber, weil das ähnlich klingende „Jar" aus ירח, Mond, besser erklärt, und ein Mondbaal zu verstehen ist (vergl. Corpus Inscr. Graec. vol. III, n. 4502 etc.; Ritter 17, S. 1531 u. s. w.). Interessant ist darauf zu achten, daß der Name Gideon, גדעון, die That, mit der er seine Wirksamkeit begann, schön darstellt. גדע ist das lateinische caedere, fällen. 5 Mos. 7, 5 heißt es: Die Altäre sollt ihr zerstören, die Aschera's fällen (תגדעון), cf. 5 Mos. 12, 3. Vom Fällen der Aschera ebenso 2 Chron. 14 2; 31, 1; vom Fällen der Bäume Jes. 9, 9 gebraucht. Gideon ist also gleichsam der Fällende, Caesor. (Caesar).

1) Aus demselben Gedanken geht die jüdische Legende von der Zertrümmerung der Götzen durch Abraham in seines Vaters Haus hervor (vergl. Beer, Leben Abrahams, Leipzig 1859, S. 10).

1) Keil ist zu ihr zurückgekehrt.

1) Wo nur der Druckfehler קרי מבעל statt מריב בעל zu verbessern ist.

V. 33—40.

Und ganz Midjan und Amalek und die Söhne des Morgenlandes versammelten sich 33
zu einander, setzten über und lagerten sich in der Ebene Jisreel. *Und der Geist Gottes 34
ergriff den Gideon; er stieß in die Posaune und rief Abi Eser hinter sich. *Und er 35
sandte Boten in ganz Menascheh, und er rief auch dieses hinter sich; und Boten sandte
er zu Ascher, Sebulun und Naftali, und sie zogen ihm entgegen. — *Und Gideon 36
sprach zu Gott: Wenn du durch meine Hand Israel retten willst, wie du gesagt hast:
*Siehe, ich lege an die Tenne Schur von Wolle hin; wird Thau auf der Schur allein 37
sein und auf dem Boden überall Trockenheit, so werde ich wissen, daß du durch meine
Hand Israel retten willst, wie du gesagt hast. *Und so war es; als er am Morgen 38
aufstand und die Schur auswand, so preßte er Thau aus der Schur, die Schale mit
Wasser voll. *Und Gideon sprach zu Gott: Dein Zorn entbrenne nicht über mich, 39
wenn ich noch einmal rede; ich möchte es doch noch einmal versuchen mit der Schur;
möge doch nun Trockenheit auf der Schur allein sein und auf dem Boden überall Thau.
*Und Gott that also in dieser Nacht, und es war Trockenheit auf der Schur allein und 40
auf dem Boden überall war Thau.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Hohe Zeit war es, daß sich in Israel ein neuer Geist rührte. Denn schon rückten die Beduinenschaaren aus den Wüstenstrecken jenseit des Jordans wieder herüber und hatten sich in der Ebene Jisreel wie eine schwere Wolke gelagert. Durch die mannhafte That gegen Baal und dadurch, daß der Götze gar nichts thut, um seinen Altar an dem Beleidiger zu rächen, hatte Gideon Ansehen und Namen unter den Seinen gewonnen. Als nun der Feind nahe war, der Israel drückte und plünderte, erfüllte ihn der Geist Gottes. Was er gegen den Altar des Baal in seines Vaters Hause gethan, wollte er gegen den Feind in offenem Feld versuchen. Die Posaune ging auf den Bergen. Obschon er der jüngste war in seinem Geschlecht, dieses das kleinste in Menasseh, sie folgten seinem Rufe, sie ordneten sich ihm unter (אחריו), — so viel vermag eine tapfere That, der kräftige Entschluß eines Mannes in knechtischer Zeit. Selbst aus Ascher, das von Barak zurückgeblieben war, schlossen sich Männer an. Die Tapferen von Sebulun und Naftali fehlten wieder nicht. Gideon stand in Kurzem an der Spitze eines nicht unbedeutenden Heeres.

**Und Gideon sprach zu Gott.** Gideon ist nicht stolz durch seinen bisherigen Erfolg geworden. Er kann es noch gar nicht glauben, daß er berufen sei, eine so große Unternehmung zu leiten. Er ist sich auch der Gefahren bewußt, in die er sein Haus und Land stürzt. Zwar die Erscheinung, die seine Seele erweckt hat, ist noch in ihm rege. Aber die Zeit, wenn auch nur kurze, aber bewegte Tage verflossen sind, legt sich auf solche Erinnerung wie ein dunkler Schatten. In seiner Demuth ergreift ihn das Verlangen nach neuer Gewißheit. Er will sicher werden, ob in der That ihm bestimmt war, der Retter zu werden. Er wendet sich an kein abergläubisches Loos. An den Gott richtet er sich im Gebet, der ihm schon sein Wunder offenbart und als Engel mit ihm gesprochen hat. Wie damals (V. 20), wo der Engel sich als himmlisches Wesen zeigt, der Erzähler Elohim mit dem Artikel gebraucht, weil aus dem Jehovah, welcher der wahre Elohim ist, und der einzige, welchem dieser Name mit Recht zukommt, allein Engel ausgehen, so heißt es auch hier, wo Gideon ein neues Zeichen von Gott erbittet, „er habe zu dem Elohim gebetet“, und hält dieses Elohim fest, so lange er vom Wunder erzählt.

**Siehe, ich lege an die Tenne Schur von Wolle hin.** Es war ein Zeichen, welches er verlangt, wie es der ländlichen Art seines Lebens natürlich war. Das heilige Land hat einen großen Vorzug durch seinen starken und befruchtenden Thau, der ihm den schönen saftig grünen Schmuck auf Wiesen und Saaten verleiht im Gegensatz zu den dürren und thaulosen Steppen, in denen nur die Palme fortkommt (cf. Ritter 15, 157; 16, 42 ꝛc.). Wolle, die in die offene Tenne gelegt wird, zieht namentlich Thau an. Gideon will es für ein Zeichen der Zustimmung Gottes halten, wenn nur die Wolle Thau einsauge, rings umher der Boden aber trocken sei. Es geschieht. Gideon findet die Wolle naß, eine ganze Schale Wasser kann er dadamit füllen, nachdem er sie ausgewunden (ויזר von זור = צור) und ausgepreßt hat (וַיִּמֶץ von מצה = מצץ). Der Boden umher ist trocken. Obschon das wunderbar genug ist, meint er doch, es könne vielleicht aus natürlichen Gründen sich erklären lassen. Der Thau sei etwa schon getrocknet, die Wolle habe ihn länger bewahrt. Er wagt es in seiner Demuth, in seinem Drange nach Gewißheit, in seinem reinen Gewissen, das Gott kennt, noch einmal an Gott sich zu wenden. Wenn das Umgekehrte nun geschähe, die Wolle trocken, die Erde naß, so müsse ein Wunder Gottes geschehen sein. Es ließe sich dafür in keiner Weise eine Erklärung und Möglichkeit denken. Auch dies geschieht, und Gideon weiß nun aus vollem Herzen, daß Gott mit ihm ist. Es liegt in diesen Zeichen, die der Held verlangt, die Naivetät einer ungemeinen Tiefe. Der Glaube an Gottes Allmacht liegt zu Grunde. Ohne daß er weiß, es sei die ganze Schöpfung in Gottes Händen, kann er solches nicht fordern. Im Vertrauen auf Gottes Gnade und Macht loost er mit den unabhängigen Gesetzen der Natur. Der kindliche Glaube, der ihn beseelt, trifft die Tiefe einer unergründlichen Weisheit. Sein Wunder ist daher in der alten Kirche der Typus

des höchsten und reinsten geworden, welches sie kennt, der Geburt Jesu aus der Jungfräulichkeit Maria's. Den göttlichen Thau nennt Origenes schon den Advent des Sohnes Gottes. Die Entwickelung dieses Typus in Bildern und Bräuchen ist von mir anderswo versucht worden, wohin ich verweise (Weihnachten, S. 248 rc.).

## Siebentes Kapitel.

### V. 1–8.

1 Und Jerubbaal, das ist Gideon, erhob sich und das ganze Volk mit ihm, und sie la-
gerten bei En Charod, und das Lager Midjans hatte er vor sich im Thale nördlich von
2 der Höhe Moreh. *Und Gott sprach zu Gideon: Zu viel Volk hast du bei dir, als
daß ich Midjan in ihre Hände geben kann, damit sich Israel nicht vor mir rühme, spre-
3 chend: Meine Hand hat mir geholfen. *Und nun laß vor den Ohren des Volkes ver-
künden, wie folgt: Jeder, der bedenklich und zaghaft ist, kehre um und wende sich vom
Berge des Gilead, und es kehrten um vom Volke 22,000 Mann, und zehn Tausend
4 blieben übrig. *Und Gott sprach zu Gideon: Noch ist des Volkes zu viel; führe sie an
das Wasser, und ich werde sie dort für dich ausmustern, und es soll geschehen, daß, von
dem ich dir sagen werde, der soll mit dir gehen, und jeder, von dem ich dir sagen
5 werde, er soll nicht mit dir gehen, der soll nicht mitgehen. *Und er führte das Volk
an das Wasser, und es sprach Gott zu Gideon: Jeder, welcher [mit seiner Hand] von
dem Wasser schlürft, wie der Hund mit seiner Zunge leckt, den sollst du besonders
6 stellen und ebenso Alle, welche auf ihre Kniee sich niederlassen, um zu trinken. *Und
die Zahl derer, welche mit ihren Händen das Wasser zum Munde schlürften, waren
drei Hundert Mann, und das andere Volk war auf die Kniee gefallen, um Wasser zu
7 trinken. *Und Gott sprach zu Gideon: Mit den drei Hundert schlürfenden Männern werde
ich euch retten und gebe ich Midjan in deine Hand, und alles Volk sonst gehe an sei-
8 nen Ort. *Und sie nahmen den Mundvorrath vom Volke und die Posaunen für sich
[in ihre Hände], und jeder Israelit ward in seine Zelte heimgeschickt, aber die drei Hun-
dert Mann behielt er, und das Lager Midjans war vor ihm unten im Thale.

#### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und sie lagerten bei En Charod.** Es ist schon oben auf die große Wahrscheinlichkeit hingedeutet worden, daß Ophra etwa im Nordwesten von Jisreel (dem heutigen Zerîn) gesucht werden müsse. Auch die Schlacht muß in dieser Gegend angenommen werden, wie sich aus dem Wege der Flucht, den wir später berichtet sehen, schließen läßt. Das Lager Midjans war im Thale, im Norden einer Höhe; wenn nun von Gideons Lager gesagt wird, daß es gleichfalls auf einer Höhe sich befunden (V. 3), unter welcher sich Midjan im Norden einer andern gelagert, so ist offenbar, daß Gideon selbst im Norden von Midjan gestanden und den Theil der Ebene Jisreel, in welcher Midjan war, südlich unter sich liegen sah. Die Höhe mit des Feindes Lager im Norden wird Gibeat Moreh (מוֹרֶה) genannt; Moreh von ירה bedeutet den Zeiger, Weiser, Aufseher und Lehrer. Von dem Berge muß eine freie Aussicht auf das Thal gewesen sein. Dieses stimmt vortrefflich mit dem von Robinson (Bibl. Forsch. p. 151) beschriebenen Tell et Mutsellim. Er sagt: „Die Aussicht vom Tell ist herrlich. Sie umfaßt die ganze köstliche Ebene, so üppig und blühend, als es irgend eine geben kann, und jetzt reichlich mit Kornfeldern, Wiesen und Weiden bedeckt.... Zerin (Jisreel) war deutlich zu sehen von uns, S. 74° O." Dazu kommt, daß Mutsellim arab. eigentlich noch dasselbe wie Moreh bedeutet, nämlich Aufseher, Distriktsverwalter u. dergl. mehr. Die eigenthümliche Lage des Tell hat ihm wahrscheinlich zu allen Zeiten ähnliche Bedeutung gegeben. Auf der Karte von Robinson findet sich dicht über Tell Mutsellim ein Tell Kireh, welches die Stellung von Gideon bezeichnen mag, denn er muß sehr nah und nicht hoch gewesen sein, wenn Gideon in kurzer Zeit derselben Nacht hinab und wieder zurück eilen konnte. Daß in Kireh sich sogar ein Namenanklang an Charod findet, darf wenigstens angedeutet werden.

**Zu viel Volk hast du bei dir.** Der Sieg und die Rettung von Midjan würde Israel nichts nützen, wenn es nicht die völlige Ueberzeugung gewinnt, daß Gott es ist, der ihm hilft. Die geringste Wahrscheinlichkeit einer natürlichen Erklärung weckt den Hochmuth des Menschen, daß er Gottes vergißt. Was mit Gideon bisher geschehen war, sowohl seine Berufung als die Erfüllung seiner Wünsche, ruht auf der Demuth, in der er von sich nichts Großes glauben mochte. Die Zahl der Krieger, mit denen Gideon siegt, muß so klein sein, daß das Wunder des Sieges Jedem offenbar sein muß. Erst dieser Glaube wird Israel frei machen, denn nicht der Gewinn einer Schlacht, der Gehorsam gegen Gott erhält es frei.

**Jeder, der bedenklich und zaghaft ist, kehre um und wende sich vom Berge des Gilead**[1]. Die

---

1) Als Epaminondas gegen die Spartaner bei Leuktra zog, merkte er die Unsicherheit einiger Bundesgenossen. Um durch solche nicht in der Stunde der Schlacht gefährdet zu werden, ließ er ausrufen: „Welche von den Böotiern sich entfernen wollten, denen soll es freistehen (Polyaen. II, 3).

Erzählung ist sehr kurz, denn sie schließt die Folge des Aufrufs gleich an das Geheiß Gottes zu Gideon an, so daß die Ausführung desselben durch Gideon gar nicht erwähnt wird. Dadurch entstehen hier und in der Folge einige Dunkelheiten, die nicht leicht aufzuhellen waren. Es haben die Worte: „und wende sich vom Berge des Gilead", וְיִצְפֹּר מֵהַר הַגִּלְעָד, seit lange Anstoß erweckt und zu Conjekturen Veranlassung gegeben, doch, wie es scheint, ohne Grund. ויצפר kommt freilich nur an dieser Stelle vor, doch ist seine Verwandtschaft mit צפירה, Kreis, Krone, offenbar, so daß die Bedeutung eines Verbums צפר, sich wenden, umdrehen, sicher ist, namentlich da das griechische σφαῖρα demselben Begriffe und Stamme angehören muß (wodurch Vermuthungen, die Benfey nach Andern hegt [Gr. Gr. I, 579; II, 367] wegfallen). Indem Gideon das feige Volk gehen heißt, braucht er nach dem mildern ישב das etwas stärkere יצפר, „wer feige sei, trolle sich vom Berge." Das deutsche drollen, trollen hat in der That einen ähnlichen Ursprung. Es heißt „sich drehen", drol ist, was gedreht ist und der Knäuel. Sich trollen ist sprichwörtlich bekannt für sich davonmachen, recedere (vgl. Grimm, Wörterb. 2, 1429 u. 1430).

Was soll aber heißen „vom Berge Gilead sich wenden [1])." Denn Gilead ist jenseit des Jordans (Richter 5, 17). Man hat daher statt גלעד lesen wollen גלבע, was sehr unglücklich wäre. Erstens begab sich die Schlacht nicht am Gilboa, dann aber würde der eigenthümliche Zug des Satzes verloren gehen. Freilich bedeutet Gilead hier nicht das ostjordanische Land, aber es scheint auch nicht den Namen des Landes, sondern den Charakter des streitenden Stammes anzudeuten. Es ist der Stamm Menasseh, aus dem Gideon stammt. Von Menasseh, einem Sohne des Machir, kam Gilead (4 Mos. 26, 29). Die Söhne Machir nahmen Gilead in Besitz (4 Mos. 32, 40). Aber Machir und Gilead werden doch unterschieden im Deboralied. Es steht dort Machir als Name für den friedlichen Charakter des Stammes. Gilead ist sein kriegerischer Geist. Josua 17, 1 heißt es ausdrücklich, daß Gilead ein Mann des Krieges war (איש מלחמה). Aus Gilead stammen Helden wie Jephta; Jehu wird dazu gezählt. Die Tapferkeit von Jabesch Gilead ist bekannt. Noch im schlimmen Sinne als Heimat wilder Männer gedenkt Gileads Hosea 6, 8. Es steht Gilead also sehr bezeichnend dem חרד gegenüber: Wer, ruft der Held aus, feig und bedenklich ist, der weiche von dem Berge des Gilead, der, wie Jephta sagte, sein Leben in seine Hand setzt, unerschrocken gegen den Feind. Der Name Gilead war übrigens in der That nicht blos auf das ostjordanische Land beschränkt. Dies geht aus Richter 12, 4 hervor, wo es heißt, daß die Efraimiten Gilead Flüchtlinge Efraims nannten, „denn Gilead war in der Mitte Efraims und Menassehs." Da Efraim nur diesseit des Jordans jenen Besitz hatte, so ersieht man hieraus, daß man, weil diesseit Menasseh und Efraim zum Theil unter einander wohnten (vgl. Jos. 17, 8–10), die Namen des jenseitigen Gilead auch diesseits kannte. Wer mit Gilead sein will, — darf kein חרד sein, das sahen von 32,000 Mann 22,000 ein und ziehen sich zurück.

Daß die Zahl in der Schlacht nicht entscheide, ist eine im früheren Völkerleben weltgeschichtliche Thatsache und bleibt es auch noch immer, obschon der moderne Krieg mit dem Tode und Blute der Massen operirt. Es ist ein schönes Wort von Tacitus (Annal. 14, 36, 3), das er den Suetonius sagen läßt: „Auch bei vielen Legionen seien es immer nur Wenige, welche die Schlachten gewännen (Etiam in multis legionibus paucos esse, qui proelia profligarent). Das Beispiel, welches Serarins aus Livius 29, 1 anführt, hat keinen rechten Bezug auf unsern Fall. Besser könnte man Leonidas anführen, wenn es wahr ist, was Herodot 7, 220 andeutet, er habe die Bundesgenossen darum aus der Schlacht der Thermopylen entlassen, weil er sie nicht tapfer genug erkannte, wobei Plutarchs heftige Kritik in Frage kommt (vergl. Kaltwasser in Plut. moral. Abhandl. 6, 732). Merkwürdig ist die Nachbildung, die Gideons Geschichte in einem norddeutschen Märchen erfahren hat (Müllenhoff S. 426). Dort ist nur, wie in vielen Sagen, statt Gottes die Zauberei genannt.

**Führe sie an das Wasser, und ich werde sie dort für dich ausmustern.** Es fehlt nicht an Wasser in dieser Gegend. Teiche, Quellen und stehende Wasser werden von Robinson beschrieben (Bibl. Fragen S. 150 u. 151). Außerdem hatte Gideon den Kison hinter sich, der in der Regenzeit voll mit Wasser ist.

**Jeder, welcher von dem Wasser schlürft.** Der Sinn dieser Prüfung, welche abermals durch Gideon angestellt werden soll, ist durch die Kürze der Erzählung dunkel geworden. Es fragt sich, was an den 300 Mann für eine Eigenschaft dadurch erkannt werde, daß sie nicht knieend das Wasser trinken, sondern wie Hunde es mit der Zunge schlürfen. Bertheau ist der Ansicht von Josephus gefolgt (5, 6, 3), welcher diejenigen, welche wie Hunde sich gebärden, für die Feigen erklärt; das Wunder sei um so größer, wenn Feige den Sieg davon trügen. Diese Erklärung ist nicht im Sinne der sonstigen jüdischen Tradition. Sie widerspricht übrigens dem Geiste der Erzählung durchaus. Als Gideon erwählt wurde, so gerade darum, weil er auch „ein tapferer Held" war (Richter 6, 12); es wurden vorher alle die fortgeschickt, welche muthlos waren (Kap. 7, 4), wenn es der Feigen bedürft hätte, mußten die Tapferen entlassen werden. Endlich aber hilft Gott mit Wenigen, wenn sie Gott vertrauen, aber nicht mit Memmen. Feigheit ist eine negative Eigenschaft, die gar nicht vertrauen kann. Mit Feigen Wunder zu thun, ist ein Widerspruch in adjecto, da sie, wenn sie kämpfen, nicht mehr feige sind. Feigheit ist ein Zustand der Seele, der kein Gefäß göttlicher Thaten an sich werden kann. Denn auch die wenigen Muthigen, wenn sie Viele angreifen und siegen, haben nur durch göttliches Vertrauen die Kraft. Uebrigens ist ja schon gesagt, daß alle die, welche nun mit Gideon gegangen waren, kriegsentschlossen waren. Die jüdische Auslegung, welche Raschi mittheilt, ist offenbar

---

1) Dathe hatte vorgeschlagen „ad montem" und Michaelis nicht מֵהַר vom Berge, sondern מַהֵר schnell zu lesen; beides kann nicht in Betracht kommen (cf. Döderlein, Theol. Biblioth. 3, 326).

die tiefere. Gideon kann, so lehrt sie, an der Weise, mit der sie sich zum Trinken anschicken, die Lebensgewohnheit der Leute erkennen. Die Götzendiener seien gewohnt gewesen, vor ihren Idolen knieend zu beten. Dadurch war in Israel das Knieen selbst zu einer Körperbewegung geworden, welche überhaupt um des üblen Omens willen nicht gern geübt ward. Wer also, wenn es zum Trinken geht, sich auf die Kniee wirft, beweist in ganz unbefangener Art, es sei ihm diese Körperhaltung nichts ungewöhnliches, während die Anderen, was sie sonst nicht thaten, hier gar keine Veranlassung fühlen, auszuführen. Es würde Gideon schwer geworden sein, zu erfahren, wie die Stellung der Leute sonst zum Götzendienst gewesen sei. Während der Stillung des heißen Durstes, wo sie alle Ueberlegung vergessen, zeigen sie unbefangen, wie ihre Gewohnheit war. Durch alle Völkersage geht die Lehre, nur den Menschen daran zu erkennen, wer und wie er ist, wenn er sich unbefangen geben läßt. In einer nordischen Sage hat die Königin mit ihrer Magd die Kleider getauscht, aber welche die Königin nicht ist, erkennt man an ihrem Trunk (vgl. Simrock, Quellen des Shakesp. 3, 171 [1]). Was hier in der Schrift in Beziehung auf göttliches Leben und Erkennen gilt, bezieht die Volksliteratur auf Scharfsinn und kluge Beobachtung des Lebens. — Die Auffassung von dem Merkmal, welches das Hinknieen gewährt, findet keinen Widerspruch darin, daß man im Tempel vor Gott sich beugte. Es wird 1 Kön. 19, 18 verkündet, daß nur sieben Tausend übrig bleiben sollen: „alle Kniee, die vor Baal sich nicht gebeugt, und jeder Mund, der ihn nicht geküßt." Darum will Mardochai vor einem Menschen nicht knieen (Esther 3, 5). Darum ruft Gott bei dem Propheten aus (Jes. 45, 23): „Mir muß sich beugen jedes Knie." Die drei Hundert haben, — das läßt Gott Gideon erkennen, — niemals vor dem Baal gekniet; es sind reine Leute; mit unbefleckten Gefäßen, Menschen und Thieren thut Gott auch sonst wunderbare Dinge. Es soll Midjans abgöttisches Volk nur durch solche geschlagen werden, welche von seinen Götzen immer frei gewesen sind.

So genügend und im biblischen Geiste diese Erklärung wäre, so sei doch noch Einiges hinzugefügt. Es heißt V. 5: כל אשר־ילק בלשונו מן־המים כאשר ילק הכלב תציג אותו לבד, während es V. 6 heißt: Es war die Zahl המלקקים בידם אל־פיהם. Da es nun überhaupt natürlich ist, daß sie mit der Hand, der hohlen, das Wasser geschöpft und zum Munde geführt haben, so daß die hohle Hand der hohlen Hundezunge entsprach, so ist offenbar, daß die in V. 5 angeführten Worte genommen werden müssen, als wenn stände: כל אשר ילק בידו מן־המים כאשר ילק הכלב בלשונו, „alle, die mit ihrer Hand Wasser schlürfen, wie der Hund mit seiner Zunge." Jedenfalls aber darf der Umstand, daß überhaupt hier ein Gleichniß von dem Wasserschlürfen des Hundes erwähnt ist, nicht übersehen werden; da es ja doch sonst hingereicht hätte, die Einen durch das Trinken im Stehen, die Andern durch das Trinken im Knieen zu unterscheiden. Aus diesem Grunde hat man wohl an die Erzählung Aelians (Hist. anim. 6, 53) von der Eigenthümlichkeit der ägyptischen Hunde, aus Furcht vor dem Krokodil, schnell im Laufen zu trinken, gedacht. Aus ihr ist man auf die schon vorhin widerlegte Ansicht gekommen, daß die drei Hundert, welche sich wie die Hunde gebärdet haben sollen, muthlos und feige gewesen seien. Allein das Gleichniß muß offenbar tiefer gefaßt werden. Jene Hunde sind nicht das Bild der Muthlosigkeit, sondern der Vorsicht. In der That sind nicht blos die Krokodile des Nil gierig nach Hunden gewesen. Auch das mittelamerikanische, (Kayman genannt), ist es. Auch in Cuba wollen die Hunde nicht aus Flüssen saufen und fürchten den gierig aufspringenden Feind (vgl. Oken, Naturgesch. 6, S. 666). Das Krokodil ist das Abbild des Widersachers, vor dem die auf der Hut sind, welche nicht so trinken, daß sie aus Gier, den Durst zu stillen, in seine Hände fallen [2]). In dieser sinnlichen Hast vergessen sie, was ihnen droht. Dazu kommt Folgendes ): Die Heldenthat der drei Hundert ist ein Ueberfall, mit dem sie sich gleichsam in den Rachen des schlafenden Feindes stürzen. Die Alten erzählen von einem Thiere, das einem Hunde ähnlich sei, welches dem Crocodile feindlich, so bald es schläft, in seinen Rachen sich wirft und es in seinen Eingeweiden tödtet. Nicht mit Unrecht hat man das Thier, welches Hydrus oder אנדריין (cf. Phys. Syrus ed. Tychsen cap. 31, p. 170) genannt wird, für das Ichneumon gehalten, den ärgsten Feind der Krokodile. Der Name dieses Thieres heißt „Spürer". Das *ἰχνεύειν*, spüren, ist die besondere Gabe der Hunde. Im Talmud wird (Sabbat 77. b.) unter fünf Thieren, vor denen Starke sich fürchten müssen, auch das כלבית, von כלב, Hund, genannt, der ein Schrecken des לויתן des Krokodiles sei. Die Schaar, welche wie der ägyptische Hund trinkt, thut die ähnliche That, wie das dem Hunde ähnliche Thier. Es stürzt dem Schlafenden in seine Eingeweide und erwürgt es, muthig, obschon gering, und wird ein Schrecken des mächtigen Feindes. Wenn man annehmen darf, daß um solcher Andeutungen willen das Gleichniß des schlürfen-

1) Dies kehrt in mehrfachen Formen in der Volksmeinung wieder, wobei eben die derbe und naive Weise den tiefen Gedanken verhüllt (vergl. Grimm, Kindermärchen, 2, 127; Müllenhoff S. 384.

1) Ein Bild des Heidenthums und Israels, welches oft aus Genußsucht unüberlegt in den Rachen der Sünde stürzt. Die Frommen freuen sich mit Zittern und genießen mit Achtsamkeit, um nicht dem Feinde anheimzufallen.

2) Die merkwürdigste Bestätigung dieser Erzählung als einer symbolischen gibt eine deutsche Sage wieder, die Birlinger mittheilt (Volksthümliches aus Schwaben 1, S. 116), wo die Wölfin nur diejenigen unter ihren Jungen, welche Wasser saufen, für ächt, die aber, welche wie die Hunde lecken, für junge Wolfshunde und ihre ärgsten Feinde hält. Es sind also Feinde des reißenden Wolfs, die Hunde, welche so lecken, wie es ihnen nachgeahmt, Gideon an seinen Treuen will.

den **Hundes** für die drei Hundert Kampfgenossen Gideons gewählt ist, so wird allerdings die ganze Stelle schön und licht. Wer nie dem Götzendienst sich **geneigt** und in **Vorsicht** gegen die feindliche Verlockung gelebt, Herr seiner Gier, wird geeignet sein wie jenes Thier, trotz der Schwachheit, den Feind — wie gewaltig auch immer — zu überfallen und zu überwinden. Das Gleichniß ist sodann jenen sinnigen andern psychologischen Sätzen ähnlich, die einen moralischen Grundsatz äußern (vgl. meinen Aufsatz über den armen Heinrich im Weimarischen Jahrbuch für deutsche Sprache, 1. Bd. S. 410.).

**Sie nahmen den Mundvorrath vom Volke in ihre Hände.** Der Text heißt: ויקחו את־צדה העם בידם. Man hat natürlich an dem צדה, wofür ein stat. constr. צדת zu erwarten war, Anstoß genommen. Aeltere jüdische Ausleger haben die ungewöhnliche Form durch eine andere ähnliche, Psalm 45, 5, „וענוה צדק“ stützen wollen, aber die Parallele ist nach Sinn und Buchstaben nicht wohl gelungen. Abgesehen davon, daß Olshausen auch diese Stelle emendiren wollte. Anderseitig muß doch auffallen, daß **keine** Handschrift צדת hat, obschon es doch so natürlich war, wie die alten Uebersetzungen thaten, dem Sinne nach ein צדת zu erkennen. Es scheint auch nicht, daß צדת gelesen werden kann [1]). Es ist nicht anzunehmen, daß die drei Hundert Mann allen Mundvorrath der übrigen Tausende genommen haben. Es wäre ganz unbegreiflich, wozu diesen jener Ueberfluß genutzt, und wie diese alle Lebensmittel entbehren sollten. Der Sinn kann nur der sein, daß die drei Hundert ihren Mundvorrath **aus dem des ganzen Lagers** für sich besonders genommen haben. Soviel die Schaar brauchte, nahm sie sich von jenem, da sie sich von einander trennten; es ist daher nicht צדת zu bessern, sondern vor העם ein מן **zu ergänzen**. Dies wird durch den Zusatz בידם erklärt. Von dem Mundvorrath, der in den Händen des dazu bestimmten Lagertrains für Alle vorhanden war, nahmen sie **für sich** in ihre eigene Hand, denn Jene zogen davon. Nicht viel anders war es mit den Posaunen. Die drei Hundert Leute brauchten jeder eine. So viel mußten also von dem Volke entnommen werden. Es ist durchaus nicht erwiesen, noch anzunehmen, daß nun die übrigen Tausend gar keine behielten, noch daß die zehn Tausend Mann überhaupt nur drei Hundert Posaunen gehabt haben. Es nahmen die Leute von dem ganzen Heere so viel, als sie für ihre Zahl bedurften, um die Schlacht zu wagen. — Die Anderen entließ Gideon — שלח איש לאהליו; — nach den Zelten entlassen werden oder gehen ist die bestimmte Redeform für Aufhebung des mobilen Zustandes der Armee. Sie sind von der Kriegspflicht befreit. Aber es scheint nicht, daß die Leute sich völlig aufgelöst haben.

**Drei Hundert behielt er.** Mit diesen gedachte er zu schlagen, und der Kampf war nahe, denn das Lager lag vor ihm unten im Thale.

1) Auch Keil will die Stelle emendirt haben.

## V. 9—12.

Und es war in dieser Nacht, als zu ihm Gott sprach: Auf! Ziehe hinab gegen 9
das Lager, denn ich habe es in deine Hand gegeben. *Und wenn du [noch] Besorgniß 10
hast hinabzuziehen, so gehe du [zuvor] und dein Knappe **Phura** in das Lager. *Und 11
du wirst hören, worüber sie reden, davon werden deine Hände stark werden und du wirst
gegen das Lager ziehen. *Und er stieg hinab mit Phura, seinem Knappen, bis zur 12
Gränze des Vortrabs am Lager.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Auf! Ziehe hinab.** Die drei Hundert, welche mit Gideon sind, reichen aus. Der Held kann mit ihnen den Angriff wagen. Der gläubigen Begeisterung seiner Schaar wird das Lager Midjans, trotz seiner Größe, nicht widerstehen. Nicht das Glück, sondern Gott, wird den Muthigen helfen (non fortuna fortes juvabit, sed deus). Zur Zögerung ist keine Zeit mehr. Die Saat erwartet den Schnitter, Gideon kann sich selbst davon überzeugen. Er möge hören, was sie reden, und wird erfahren, daß sie mehr fürchten, als zu fürchten sind. Die Aufforderung, welche V. 9 an Gideon gerichtet ist, hinabzusteigen, ist die des Angriffs mit seiner Schaar **überhaupt** (was bei Bertheau irrig gefaßt ist). Erst, wenn ihm das Unternehmen noch zu gewagt erscheint, soll er allein **zuvor** sich überzeugen, welcher Geist im Lager Midjans herrscht. Immer von neuem lehrt die Erzählung, daß der Sieg nur eine Folge des **völligen, ungetheilten, ungebrochenen, begeisterten Vertrauens** ist. Jeden Schatten von Bedenklichkeit verwischt Gott in dem Helden, ehe er zu der That der Kraft schreitet.

**Gehe du und dein Knappe Phura.** Der Vergleich mit Diomedes, der nach Homer (Ilias 10, 220) in das Lager der Troer sich wagt, ist nicht ganz zutreffend [1]). Diomedes soll die **That** und Absicht der Troer ausforschen, Gideon nur den Geist seiner Feinde unbefangen kennen lernen. Auch Diomedes will einen Gefährten, „denn wo Zwei gehen, wird besser bemerkt, was heilsam ist.“ Aber nicht dazu geht der Knappe mit Gideon, sondern, daß er **auch höre**, was Gideon hört und den Kampfgenossen ein Zeuge werde dessen, was Gideon ihnen berichtet, daß sie mit demselben sichern Muth ihm folgen, mit dem er vorangeht. Es ist

1) In Ulm zeigt man noch im Gasthof zur „Hohen Schul“ das Bild Gustav Adolfs, welcher selbst, während des Krieges, als **Kundschafter** in der Stadt verkleidet gewesen sei, was nur eine Sage ist. Ebenso wird von König Alfred dem Großen von England erzählt, daß er selbst als Harfner in's Lager der feindlichen Dänen ging, um es auszuspähen (Lappenberg, Gesch. v. Engl., 1, 320).

sehr klar unterschieden. Die Schaar soll mit Gideon ziehen bemachne [ב] (wie Richt. 5, 13) gegen das Lager, aber Gideon und der Knappe sollen zuvor ziehen el ha machne in das Lager. Der Name פרה kommt nicht vor. Pere ist sonst ein wilder Esel, onager, der für das orientalische Volk ein vielgenanntes und gefürchtetes Thier war — die Masorethen haben aber פֻּרָה punktirt, wornach der Name des Knappen als Zweig (פארה) nicht unschön gewählt wäre. נער ist Knabe und Knappe, die desselben Stammes sind, wie Rappe und Rabe.

**Bis zur Gränze des Vortrabs am Lager.** אֶל קְצֵה הַחֲמֻשִׁים. Ueber die Bedeutung von חֲמֻשִׁים herrscht Unklarheit, obschon die Uebersetzung der Sept. zu Jos. 1, 14 die Anleitung zu einem wahrscheinlichen Verständniß gibt. חמש ist die Weiche, Hüfte (lumbus, lumbi, quinque inferiores spinæ vertebræ), wo der Gurt zona war. chamuschim waren aber nicht die schlechthin Gegürteten und Gerüsteten, sondern wie die Sept. an jener Stelle haben, *εὔζωνοι*, was auch bei den Griechen leicht bewaffnete Truppen waren, die zum Vortrab und zur Nachhut überall im Gebrauch waren, so neben vielen Stellen in Herodot, Thucyd., Xenophon u. A. in der Cyropädie lib. V, 3, 56 „*ὅτι πρὸ παντὸς τοῦ στρατεύματος πεζοὺς εὐζώνους.... προὔπεμπεν.*“ Dieselbe Stelle als Vortrab nehmen die dritthalb jenseitigen Stämme im israelitischen Heere ein nach Josua 1, 14. „Ihr sollt als chamuschim vor dem Heere ziehen“. Die Stämme hatten ihre Familien jenseit des Jordans zurückgelassen und waren deßhalb freier und leichter, expeditiores. Dasselbe stellten die chamuschim vor, bis zu welchen Gideon vordrang. Sie bildeten die äußerste Seite des Lagers, und tiefer durfte Gideon sich nicht hineinwagen, schon wegen Mangel an Zeit. Was Bertheau von 135,000 Mann sagt, welche sie gebildet, ist mißverstanden, wie die ganze Deutung.

V. 12—25.

12 Und Midjan und Amalek und alle die Söhne des Morgenlands lagen [ausgebreitet]
im Thale wie Heuschrecken soviel und mit zahllosen Kameelen, soviel wie Sand am Ufer
13 des Meeres. *Und als Gideon kam, siehe, da erzählte [gerade] ein Mann seinem Genossen
einen Traum und sprach: Dies war der Traum, den ich geträumt habe. Siehe, ein
rundes Gerstenbrod wälzte sich gegen das Lager von Midjan, kam bis an das Gezelt, schlug
14 an, daß es stürzte, kehrte es zu oberst und da lag das [ganze] Gezelt. *Da antwortete sein
Genosse: Es bedeutet das nichts als das Schwert Gideons, des Sohnes Joasch, des
Mannes von Israel, dem Gott hat in seine Hand Midjan und das ganze Lager gegeben.
15 *Da nun Gideon die Erzählung des Traumes und seine Deutung hörte — neigten sie sich
anbetend — und bei der Rückkehr in's Lager Israels sprach er: Erhebt Euch, denn Gott
16 hat in Eure Hände das Lager Midjans gegeben. *Sofort theilte er die dreihundert
Mann in drei Rotten, gab in Aller Hände eine Posaune, einen leeren Krug und eine
17 Fackel im Kruge und sprach: *Auf mich sehet und also thuet, und zwar, bin ich gekommen
am Ausgang des Lagers, dann soll's sein, Alles, was ich thun werde, also thut.
18 *Und sobald ich und die mit mir mit der Posaune blasen, so stoßet auch ihr in die Po-
19 saunen rings um das Lager her und rufet: [Schwert] Gottes und Gideons. *Da Gi-
deon und die Hundert mit ihm bis an den Ausgang des Lagers kamen — um Beginn
der mittleren Nachtwache — eben hatten die Wachen abgelöst — da stießen sie in die
20 Posaunen, und die Krüge zerschmetterten, die sie trugen. *Da posaunten nun die drei
Rotten [auf einem Male], zerbrachen die Krüge, faßten mit der Linken die Fackeln — mit
der Rechten die Hörner zum Blasen, mit dem [Schlacht-] Ruf: Schwert Gottes und
21 Gideons. *Und sie standen still, Jeder an seinem Platz, rings um das Lager; aber das
22 ganze Lager gerieth in Bewegung, sie lärmten und sie flohen. *Und während die drei
Hundert in ihre Posaunen stießen, richtete Gott das Schwert des Einen gegen den An-
dern und gegen das ganze Lager — und das Lager floh bis zum Akazienhaus —
23 nach Zerera zu, bis an den Rand von Abel-Mechola bei Tabbath. *Und es sammelten
sich die Männer aus Israel von Naftali, von Ascher und ganz Menascheh, und jagten
24 hinter Midjan her. *Und Boten schickte Gideon auf dem ganzen Gebirge Efraim anzu-
sagen: Kommt herab, Midjan entgegen, besetzt das Wasser bei Bethbara und den Jor-
dan, und ganz Efraim kam zusammen und besetzten das Wasser bis Bethbara und den
25 Jordan. *Und fingen die zwei Fürsten Midjans, den Oreb und Seeb (Rabe und Wolf),
und erschlugen den Oreb am Rabenfelsen, und den Seeb am Wolfskelter, verfolgten Mid-
jan, aber die Köpfe von Oreb und Seeb brachten sie zu Gideon von jenseit des Jor-
dans.

## Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Midjan und Amalek.** Die gedankenvolle und sinnige Art des historischen Stils bei aller Schlichtheit und Kindlichkeit, welche im Buch der Richter herrscht, thut sich bei der Episode von Gideon ganz besonders kund. Um den Gegensatz zu den geringen Mitteln hervorzuheben, über welche Israel gebietet — zu den paar Leuten, welche Gideon folgen, wird die zahllose, übermächtige Menge noch einmal angedeutet. Hier dreihundert Mann zu Fuß, dort Menschen wie Heuschrecken soviel, Reiter auf Kameelen wie Sand am Meer (vgl. oben zu Kap. 6, 5). Dieser Gegensatz muß hier in's Auge gefaßt werden, damit die wunderbare Hülfe Gottes in aller Klarheit hervortrete. Israel erfahre, daß nicht Menschenzahl, sondern Gott den Sieg verleiht und daß Gottes Geist es ist, der bei den Kämpfen des Volkes Gottes entweder den Feinden siegenden Muth gibt, es zu züchtigen, oder ihnen, trotz Menge und Uebermacht, Furcht und Verwirrung einflößt, wenn Israel gerettet werden soll. Gott regiert den freien Willen des Menschenherzens. Er lenkt ihn nach seiner Weisheit. Er hebt des Kleinen Muth zum Sieg, und bringt den Stolzen und Großen zur Angst. Sein Werk ist es, wenn Gideon Muth hat, mit dreihundert Mann das ungeheure Lager anzugreifen. Seine Gewalt, wenn, wie der erzählte Traum beweist, trübe Ahnungen und Stimmungen das Herz des mächtigen und trotzigen Feindes erfüllen und für den bevorstehenden Kampf abschwächen.

**Und als Gideon kam, siehe, da erzählte ein Mann einen Traum.** Indem Gideon den Traum seiner Feinde hört, wird er ihres Herzens Stimmung erfahren. Dazu sollte er in das Lager gehen, um völligen Muth zu gewinnen. Jehovah ist auch der Heiden Gott. Obschon sie ihm nicht glauben, sind sie doch Werkzeuge in seiner Hand. Ohne daß sie es wußten, war er es, der sie erzog und richtete. Sie haben ihn nicht an seinen Werken erkannt, und doch schien er über ihnen wie die Sonne, welche Wolken und Nebel verbergen. Den Offenbaren sehen sie nicht am Tag, aber den Verborgenen und Unbekannten suchen sie im Traum. Das Heidenthum ist gewissermaßen ganz ein großer Traum, und in seiner Natur liegt es, daß alle Völker, wie Alle träumen, auch im Traume das Wesen einer verborgenen Wahrheit sehen. Ihre Deuter kannten an sich den Gott der Wahrheit nicht, aber er, der die Völker lenkt wie Wasserbäche, erfüllt — wo es ihm gefällt, das Herz der Völker mit Gesichten und Deutungen, die aus der Wahrheit stammen. Wenn daher Gott in der Schrift vielfach heidnische Leute mit Träumen der Wahrheit begabt, so heiligt er nicht jeden Traum, sondern er wendet nur das Herz des Menschen, den er nach seiner Weisheit führt, darum durch den Traum — wie er Israel durch die Propheten lehrt, — weil der Philisterkönig, Laban, der Aramäer, weil der ägyptische Bäcker und Schenke im Traume an sich eine göttliche Verborgenheit ahnen. Träume erscheinen um so bedeutungsvoller, wenn große Ereignisse es waren, welche bevorstanden. Sie waren auch natürlich wegen der geistigen Aufregung, die in der Erwartung solcher die Menschen ergriffen hatte. So erzählt man auch sonst von Träumen der Feldherrn vor der Schlacht. Leonidas, berichtet Plutarch (Ueber Herodot), habe vor der Schlacht bei Thermopylä das zukünftige Schicksal Griechenlands und Thebens geträumt. Xerxes träumte vor seinem griechischen Feldzuge, und Gustav Adolf soll vor der Schlacht bei Leipzig geträumt haben, als befände er sich im Ringkampf mit Tilly (Joh. Scheffer, Memorab. Suet. gentis, p. 23). Im Lager Midjans war es nicht unbekannt, daß Gideon auf dem Berge lagere, obschon ein verachteter Feind. Der eigenthümliche Traum mußte um so mehr dem Krieger, der ihn träumte, auffallen.

**Ein rundes Gerstenbrod wälzte sich.** Die Erzählung ist trotz ihrer Einfalt und Kürze höchst lebendig und anschaulich. Dreimal wird הִנֵּה, siehe — eingeflochten. Der Traum bezeichnet auch den Gegensatz, um den es sich handelt, in außerordentlicher Klarheit. Das Gerstenbrod ist das Symbol der Armseligkeit [1]), gegenüber der Ueppigkeit und dem Reichthum Midjans. Arme Beduinen, die nichts anders haben, begnügen sich noch heute mit Gerstenbrod, das sie etwa in Ziegenfett tauchen (vgl. Ritter, 14, S. 1003). Dieses Brod (לחם שׂערים) war צליל, wo die Erklärungen auseinander gehen. Diejenige, welche schon Gesenius mittheilte und auf eine Abbildung von גלל=צלל hinführte, scheint am meisten annehmbar. Denn die Angabe der Gestalt des runden Brodes war nöthig, um das Wälzen desselben anschaulicher zu machen, da ja nicht alle Brodformen rund waren. Die Araber in der Wüste nehmen, wie Niebuhr beschreibt, einen runden Klumpen Teig, legen ihn in heiße Kohlen, bedecken ihn ganz damit, bis sie glauben, daß es gebacken sei. Dann schlagen sie die Asche ab und essen es (Beschreib. Arab., S. 52). Solch ein armselig Brod ist es, welches der Midjani im Traume rollen sieht. Gideon und Israel werden bezeichnet, die vor der Uebermacht ihrer Feinde schon nichts mehr zu essen hatten (vgl. 6, 4). Es wälzt sich gegen das Lager heran (במחנה), nicht im Lager, wie die Erklärer haben, denn der Traum malt das kommende Ereigniß.

**Und es kam bis an das Gezelt.** עַד הָאֹהֶל. An das Zelt mit dem Art. Es würde irrig sein, hier mit Bertheau, der Josephus folgt, an das Zelt des Königs zu denken, denn es waren mehrere Könige. Allerdings steht im Traume das Zelt für alle Zelte, denn das Bild des Traumes sieht das Anschlagen des Brodes an die Zeltstätten überhaupt. Ein Zelt nach dem andern schlägt das Brod an, es stürzt und wird zu oberst gekehrt. ונפל האהל und das Zelt (das Gezelt), d. h. alle Zelte, eins nach dem andern lag da. Der Erzähler resumirt gleichsam, in dem wenaphal, das Umfallen der einzelnen Zelte, das in der lebendigen Traumerscheinung, die Zeit und Raum verwischt, wie der Sturz eines einzigen erscheint.

**Da antwortete sein Genoß.** Die richtige Deutung, welche der eine Kamerad dem andern gibt, muß tief beachtet werden. Der Erste hatte nicht gefragt, nur erzählt, der Andere ist kein Wahr-

1) Auch Josephus faßt es so „ἀνθρώποις ἄβρωτον“, doch dürfte seiner ferneren Ausdeutung kaum gefolgt werden.

sager, nur sein Genoß. Um so bedeutungsvoller ist die Stimmung, aus welcher die Deutung kommt. Denn ein sichtbarer Grund, mit welchem man sich, trotz der großen Macht, die Möglichkeit denkt, in die Hände eines Menschen wie Gideon gegeben zu sein, ist nicht da. Aber ein böses Gewissen ist da. Sieben Jahr hat Midjan Israel geplündert und zertreten. Seit der Zeit ist es das erstemal, daß ein Widerstand versucht wird. Daß Israel es wagt, trotz seiner Noth und geringen Zahl, einen Krieg zu beginnen, schon das mußte imponiren. Wie lange war es her, daß Israel die Fahnen seines Gottes nicht entfaltet! Hochmüthige Tyrannei erschrickt schon, wenn sie den Widerstand weniger Treuen vor sich sieht [1]). Artaban sagt zu Xerxes bei Herodot (7, 16): „Gewöhnlich schweben einem im Schlaf Bilder davon vor, was man des Tags im Sinne trägt.“ Dies gilt hier von dem Träumer und Deuter. Traum und Deutung tragen die Wahrheit des bösen Gewissens an sich, um deßwillen sie Gott richtet. Der Deuter vergleicht das rollende Brod mit dem Schwert Gideons (Auch die Schrift nimmt das Hithpael von הָפַךְ, wie hier V. 13 so 1 Mos. 3, 24 vom Schwert, das den Eingang von Gan Eden verwehrt). Dieser ist es, fährt er fort, der sich gegen Midjans Herrschaft erhebt — wagt er dies — und träumst du so — so hat sein Gott (daher Elohim mit dem Artikel, da Elohim ohne Art. auch ihre Götter bezeichnen) ihm Midjan übergeben.

**Da Gideon dieses hörte.** Gideon hört hier nicht blos einen Traum gedeutet, der ihm die herrlichen Hoffnungen bestätigt. Diesen Traum haben und deuten seine Feinde. Er hört darin die Stimmung des Lagers. Er erfährt, daß das Herz seiner Feinde schon gebrochen ist vor der Ueberlegung, daß der Herr Israels wieder auf dem Plane ist. Staunend, anbetend hören er und sein Knappe dies Wunder, das groß und wahr ist wie irgend ein anderes, das ihm Gott erwiesen. Sie fühlen, Gott hat das gethan — sie erkennen, daß er der Lenker und Sieger ist, — dankend neigen sie sich.

**Und er theilte die dreihundert Mann.** Ermuthigt schreitet Gideon zur That, er macht aus seiner Schaar drei Haufen, um das Lager des Feindes umstellen zu können (vgl. V. 21). Er heißt die zwei Haufen, die sich auf den andern Seiten aufstellen sollen, auf sein Signal zu achten, er gibt ihnen die Schlachtparole. Wenn es V. 18 nur heißt: „Von Gott und Gideon“ und V. 20: „Schwert von Gott und Gideon,“ so ist anzunehmen, daß bei dem ersten „Schwert“ zu ergänzen ist. Denn die beiden andern Haufen, die auf den Trompetenstoß warten sollten, konnten den Wortlaut des Rufes in der Ferne nicht mehr verstehen, und sie haben doch „Schwert von 2c.“ gerufen; außerdem muß der Befehl so ausgeführt sein, wie er gegeben war, und es wird Gideons Schaar V. 20 mit eingeschlossen, als welche in letzteren Ruf eingestimmt habe. Die Parole selbst ist höchst bezeichnend. Midjan erfährt, daß über sein Haupt das Schwert des Gottes geschwungen wird, dessen Volk und Glauben sie unterdrückt, und des Mannes, dessen Geringfügigkeit sie verachtet, dessen Haus sie beleidigt, und der durch Gott ihr Sieger wird.

**Und Gideon kam an das Lagerende um Beginn der mittleren Nachtwache.** Man hat mit Recht geschlossen, daß, wenn von einer mittleren Wache die Rede ist, drei Vigilien angenommen sein müssen. Es war noch tief in der Nacht, da Gideon den Ueberfall unternahm. Die mittlere Vigilie hatte erst begonnen, es wird mit gutem Grund hinzugefügt, daß eben (אַךְ) erst die mittleren Nachtwächter aufgerufen seien, — denn mit dem weiteren Verlauf der mittleren Nachtwache wäre das Lager Midjans nicht mehr ruhig geblieben. Es war ein ungeheurer Schrecken, der über Midjan kam, als plötzlich die Trompeten schmettern, die Krüge zerprasselten, der Schlachtruf donnernd erscholl, die Fackeln flammten.... Es fehlt nicht in der Geschichte der andern Völker an ähnlichen Stratagemen kühner Feldherrn. Tacitus spricht sich darüber in seiner Weise aus (Annal. I, 68, 4): „Dem Feinde, der an wenige und halbbewaffnete Gegner denkt, wird leicht zum Verderben Trompetenklang und Waffenglanz (sonus tubarum, fulgor armorum); ihr Verlust ist um so größer, je unerwarteter“ (cadebant utrebus secundis avidi, ita adversis incauti). So schreckte die Scordisker der Römer Minucius Rufus dadurch, daß er von allen Seiten aus den Bergen heraus Trompeten erschallen ließ, die an den Felsen wiederhallend, Schrecken und Furcht verbreiteten (Frontin. stratagem, II, 3). Solche Ueberfälle nannten die Alten den panischen Schreck, weil Pan mit seinen Hörnern die Feinde des Dionysus in die Flucht geschlagen [1]) (cf. Polyaen. 1 u. 2).

Der Schrecken, welcher über Midjan kam, war in Wahrheit ein Gottesschrecken. Dies stellt der schlichte Bericht in klassischer Weise dar. Schon V. 16 war gesagt worden, daß alle Trompeten (בְּיַד־כֻּלָּם), Krüge und Fackeln hatten, keine Hand war ihnen frei zum Schwert. V. 20: Als sie beim Lager sind und die Krüge zerschellen, heißt es, „sie hatten in der Linken die Fackeln, in der Rechten die Trompeten“ — aber sie riefen „Schwert von Gott und Gideon,“ nicht als ob Gideon in paralleler Weise zu Gott gestellt wäre, sondern das וּבְגִדְעוֹן ist zu fassen „und zwar durch Gideon,“ weil Gideon der sichtbare Träger des Schwertes von Gott sei. Daher heißt es auch V. 21: „Sie standen (die Schaaren Gideons) rings um das Lager,“ d. h. sie standen, griffen sonst nicht an und bliesen — aber das Lager gerieth in's Laufen. (Dem וַיַּעַמְדוּ steht gegenüber וַיָּרָץ); wie in Jericho zu Josua's Zeit die Mauer stürzte, während die Posaune Israels ging, so heißt es hier: „Jene bliesen, Diese flohen.“ Die Verwirrung und der Schrecken Midjans nahm überhand. Sie wußten vor Irrthum und Finsterniß nicht mehr, was sie thaten. Daher heißt es V. 22: „Während die dreihundert Mann bliesen (es wird dies ab-

---

1) Poetisch stellt Aeschylus in den Persern die Ahnungen und Träume der Atossa über das bevorstehende Unglück des Xerxes dar (V. 188 2c.), aber die sittliche Auffassung, daß das böse Gewissen des eroberungslustigen Tyrannen solche Träume eingibt und daß das kleine Volk durch Gott gesiegt habe, fehlen.

1) Ein ähnliches Manöver erschreckte die Einwohner von Heraeon in Achaja, als Diotas sie belagerte. Polyaen. 2, 36.

sichtlich wiederholt), woraus also hervorgeht, daß sie kaum ein Schwert gegen Midjan brauchten,—glaubte Midjan sich von Feinden angegriffen und wüthete unter sich," denn „Gott hatte das Schwert des Einen gegen den Andern gekehrt." „Und gegen das ganze Lager," wie wir von großer Verwirrung zu sagen pflegen: „Alle gegen Einen, Einer gegen Alle."

**Und das Lager floh bis Bethhaschitta** (Akazienhaus) **nach Zerera zu, bis an den Strand von Abel-Mechola bei Tabbath.** Nur durch den Zusammenhang und den Vergleich mit andern Stellen läßt sich die Richtung der Flucht und die Lage der Orte schließen. Die Nennung derselben muß eine lokale Bedeutung für den Leser gehabt haben, der ihre Lage kannte. Aus Kap. 8 ersehen wir, daß Midjan nicht in einem Haufen, sondern in verschiedenen Abtheilungen floh. Das Heer bestand ja auch aus verschiedenen Stämmen, aus Midjan, Amalek und den „Söhnen des Morgenlands." Diese Trennung und Zersprengung auf der Flucht gibt auch schon die Nennung der Ortschaften an. Zuerst heißt es „sie seien geflohen bis nach Bethhaschitta, צררתה," „nach Zerera zu;" damit ist die eine Linie angegeben; wenn dann ferner gesagt wird „bis an den Rand von Abel-Mechola bei Tabbath," so kann nicht die Fortsetzung jener Linie gemeint sein, die schon durch die Richtung „nach Zerera hin," abgeschlossen ist, sondern es ist eine zweite angegeben, auf welcher die Flucht sich bewegt. Daraus erklärt sich auch die Anordnung Gideons. Er allein kann doch beide nicht verfolgen, darum ruft er die Efraimiten auf, die andere Fluchtlinie abzusperren. Es galt für die Feinde, die Jordanfurten zu gewinnen. Die eine, über welche die Könige Sebach und Zalmuna gesetzt sein müssen, da sie den Andern einen Vorsprung abgewonnen, ist offenbar durch צררתה, nach Zerera hin, angedeutet. Viele Codd. haben צרדתה mit daleth. Kimchi bemerkt ausdrücklich mit zwei resch. Aber schon in uralter Zeit ist Zereda statt Zerera gelesen worden, was aus 2 Chron. 4, 17 ersichtlich ist, wo, wie hier צררתה, gefunden wird צרדתה. Aus derselben Stelle der Chronik ist ersichtlich, daß man es identisch mit צרתן hielt (vgl. 1 Kön. 7, 46). Aus beiden geht hervor, daß es in der Nähe des Jordans lag, nicht allzuweit von Bethschean (Beisân), und aus Josua 3, 15, daß in der Nähe ein Durchgang durch den Jordan war. Daß darum der Weg Midjans dahin ging, wird also erklärlich. Man kam dahin von Bethhaschitta. Die Bemerkung war gut, die hier an das heutige Dorf Schutta erinnert (Bertheau), welches Robinson (Pal. 3, 461) auffand und in der Nähe von Bethschean liegt. Die Einwendung Keils, daß es nördlich vom Gilboa erscheint, hat nach unserer obigen Situationsangabe der Schlacht, keinen Einfluß. Zortan wird in der Nähe eines Sukkoth diesseit des Jordans genannt. Noch heute passirt man in der Nähe eines Ruinenortes nicht weit von Beisân, den man für Sukkoth hält, den Jordan (Ritter, 15, 446). Der andere Strom der Flüchtigen ging südlicher, wie angegeben ist, bis an den Rand (שפת) von Abel-Mechola. Der Name dieses Ortes, der als Geburtsstätte des Propheten Elisa berühmt ist, hat sich im Onomasticon Euseb. als *Αβελμαελαι*, erhalten (ed. Parthey, S. 8). Daß von einem שפת, „einem Rande" oder Strande die Rede ist, läßt die Anwesenheit eines Wady finden. In der That ist der erste westliche Zufluß zum Jordan, wenn man von Beisân oder Zerin herunterkommt, ein Wady el Maleh (vgl. Ritter, 18, 432—448, an versch. Stellen). Es heißt, daß sie gekommen seien bis an den Rand von Abel-Mechola bei Tabbath. Noch heute liegt nicht weit vom Wady Maleh eine Stadt Tubâs, welche man sonst für das in der Geschichte des Abimelech (Richter 9, 50) vorkommende Thebez hält, wozu kein zwingender Grund ist.

V. 23: Gideon hatte einen klaren Verfolgungsplan. Er bedurfte dazu mehr als die 300, welche bei ihm im Siege gestanden. Die Truppen, welche aus Menasseh, Asser, Sebulun, Naftali sich zu ihm gesammelt (Kap. 6, 36), dann von ihm entlassen waren, hatten sich noch nicht aufgelöst. Jetzt kamen sie wieder (nur Sebulun fehlt unter den Genannten) und halfen Midjan nachjagen. Aber Midjan auf seinen schnellfüßigen Kameelen war so leicht nicht einzuholen. Gelang es denen, die nach Süden eilten, nicht, den Weg abzuschneiden, so kamen sie so gut über den Jordan, wie es den Königen Sebach und Zalmuna gelungen war, die bei Beisân (Zortan) durch den Fluß gegangen waren. Gideon hatte dies vorausgesehen und bald an Efraim, dessen Gebiet betroffen ward, die Botschaft gesendet (V. 24) „das Wasser bis Bethbara und den Jordan" zu besetzen. Efraim war der Aufforderung schnell gefolgt und ein Theil Midjans war abgeschnitten. Unter dem „Wasser" können nur Westzuflüsse des Jordan gemeint sein, denn Gideon will verhindern, daß der flüchtige Feind, den er auf seiner Verfolgung bisher abgehalten hat, über den Jordan setze, nicht die weiter unten liegenden Furten früher erreicht. Daher will er das Wasser bis Bethbara besetzt wissen. Es kann Bethbara nicht füglich aus Bethabara (Furthaus) entstanden sein. Das ע am Anfang des עבר scheint nicht weggelassen worden zu sein. Es wäre auch überflüssig gewesen, wenn Bethbara „Furthaus" bedeutete, die Bestimmung „bis Bethbara" hinzuzufügen, da die Besetzung des „Wassers" und der Furt schon dadurch ausgedrückt ist, daß der Jordan selbst besetzt werden soll. Vielmehr war wichtig anzugeben, daß das „Wasser" in seinem ganzen Laufe bis an die Quelle besetzt werde, damit die Flüchtigen es nicht oberhalb passirten, während es unterhalb bewacht ward. Bethbara ist daher als „Brunnenhaus, Quellhaus" (von באר oder בר) zu erklären, wie Eusebius und Hieronymus (Onomast. ed. Parthey. S. 104) auch angenommen haben, was einen klaren Sachverhalt angibt. Damit fallen auch alle Versuche, dieses Bethbara mit der Lesart des Origenes in Joh. 1, 48 Bethabara zu identifiziren, was er für Bethania vorschlug. Denn dieses lag jenseit des Jordans. Nichts desto minder war Origenes von einem richtigen Gefühle geleitet worden. Denn statt eines Bethania redete man damals von einem Bethabara in jener Gegend, was doch sprachlich und sachlich mit Bethania eins war. Denn dieses transjordanische Bethania, wohl zu unterscheiden von dem in Jerusalem, ist von Bethain, wie Bethabara von Bethbeer, was beides Quellenhaus bedeutet, abzuleiten, worauf ich schon in meinem Berichte über Renan (Berlin, 1864) aufmerksam machte.

Die beiden Fürsten Midjans, Oreb und Seeb,

werden zu großem Triumphe von den Efraimiten gefangen. Es war dies der Lohn ihres schnellen Gehorsams. Lebendig sind für zwei Fürsten der Wüste ihre Namen, unter welchen sie besonders furchtbar gewesen sein mögen: Wolf und Rabe. Beide Thiere als Freunde der Oede, der Schlachten und Erschlagnen, sind auch bei andern kriegerischen Völkern zu Beinamen für Tapfere geworden. Die Araber nennen den Raben wegen seiner Begleitung der Karawanen Ebul-mirkal (Vater des schnellen Kameeles) oder Ibn-bersun, Sohn des Saumrosses. Merkwürdig ist jedenfalls das Nebeneinander von „Rabe und Wolf." So nebeneinander erscheinen sie als dem nordischen Odin heilig. Raben und Wölfe waren beide dem Apollo geweiht. In der römischen Ursage erscheint statt des Raben der Specht, und Picus ist der Genosse des Wolfs, beide dem Kriegsgott gehörig (vgl. meinen „Schamir". Erf. 1856. S. 103). Sie haben beide bei den Arabern den gemeinschaftlichen Namen: Ibnol-erdh, Sohn der Erde (Hammer, Namen der Araber, S. 48).

Der Ruhm der That pflanzt sich in Ortsnamen fort und der Rabenfels und Wolfskelter; mahnen an die Schmach Midjans. Auch die Odyssee kennt einen Rabenfels in Ithaka (13, 406), welchen Namen der Scholiast von einem gefallenen Jäger herleitet (vgl. Bochart, Hierozoicon II, 203), und der Gebrauch des deutschen „Rabenstein" 1), läßt sich als Analogie nicht abweisen. „Wolfskelter", der Ausdruck „Jekeb = Kelter" ist von seiner grubenartigen Form entlehnt, und daher ist hier soviel wie Wolfsgrube anzunehmen. Aehnliche historische Beziehungen meint die deutsche Dichtung in Worms, vom Wurme (den Siegfried erschlug) oder in „Drachenfels" ausgedrückt zu finden (W. Grimm. D. Heldens., S. 155. 316).

Im Hauran hörte Wetzstein einen öden Vulkan mit dem Namen „el Gurâb", Rabe benennen (S. 16), und das Schloß Kerek, am Südende des Todten Meers, hieß Hisnal gorab, Rabenschloß (Ritter, 14, 1042).

Durch die wichtige Bemerkung in V. 25, daß die Köpfe der beiden Fürsten dem Gideon gebracht sind „מעבר לירדן, von jenseit des Jordans," dürfen wir hoffen, auch noch Namen und Ort des „Rabensteins" wiederzufinden.

Die „Wasser", welche Efraim besetzt hat, müssen der jetzt unter dem Namen Wady el Faria bekannte gewesen sein. Unterhalb desselben befindet sich noch heute eine viel passirte Furt (Ritter, 15, 449), und dieser gegenüber auf dem ostjordanischen Ufer die steile Höhe des Jebel Adschlun, welche dominirend in das Jordanthal hineinblickte und die zusammenlaufenden Thäler beherrschte (Ritter, 15, 369). Auf dieser liegen die Trümmer eines Castells, das noch Ibrahim Pascha zur Zügelung der räuberischen Horden benutzte und den Namen Kalaat-er Rabbad, oder Rabua führt (nach den Berichten der verschiedenen Reisenden über die noch lange nicht genug erkannte Ortslage). Die Efraimiten, denen die Besetzung des Jordans oblag, waren über den Jordan gegangen und hatten diesen wichtigen Punkt eingenommen, um das Jordanthal völlig zu beherrschen. Hier ergriffen sie die Fürsten „Rabe und Wolf." Namentlich der „Rabenfels" war noch zu Jesaia's Zeiten bekannt (Kap. 10, 26), und in der verderbten Bezeichnung Rabua darf man den Anklang an das Oreb oder Gorab nicht undeutlich wiederfinden.

Die That war eine schnelle und glückliche. Gideon war in seinem Nachsetzen noch diesseit des Jordans und machte einen Halt, bevor er den Fluß überschritt, da brachten ihm die Efraimiten vom jenseitigen Ufer schon triumphirend die Köpfe der erschlagenen Fürsten.

Alle andern Erklärungen, wie sie sich auch bei Berth. und Keil fanden, stimmen mit dem Zusammenhang nicht genügend überein. Der Erzähler fügt das „von jenseit des Jordans" absichtlich hinzu, daß man wisse, es habe Efraim den großen Triumph gehabt, bevor Gideon noch nicht einmal den Jordan passiren konnte. Was im Anfang von Kap. 8 erzählt wird, erklärt sich nur durch diese Notiz. Hochmuth und Selbstsucht Efraims spiegeln sich ab. Daß Efraim jenseit des Jordans gewesen und dort noch den Feind gefangen, geht sogar aus den Worten hervor „und sie setzten Efraim nach," denn da sie den Jordan und das Wasser besetzt hatten, konnten sie gar nicht anders, als denen, welche den Fluß passirt, im Ostjordanthale nachsetzen.

1) Ein Ort dieses Namens in Kärnthen kommt schon im 11. Jahrh. vor (Förstemann, 2, 768).

## Achtes Kapitel.

Kap. 8, 1—3.

1 Und es sprach zu ihm die Mannschaft von Efraim: Warum hast Du dies uns an-
2 gethan, uns nicht zuzurufen*), daß Du gegen Midjan zu streiten gehst? *Und sie haderten mit ihm heftig. Und er sprach zu ihnen: Was habe ich denn wie Ihr gethan?
3 Ist denn nicht die Nachlese Efraims mehr werth, als die Weinlese Abiesers? *In Eure Hand hat E'ohim die Fürsten Midjans gegeben, den Oreb und Seeb, und was vermochte ich Euch Gleiches zu thun? Und es ließ ihre Aufregung**) gegen ihn nach, als er so sprach.

*) קראות לנו כי הלכת. In dem כי braucht nicht, was jedenfalls selten ist, die Zeit zu liegen. Das קרא enthält für den, dem zugerufen wird, die Meldung, daß gegangen wird.

**) רפתה רוחם, wie Psalm 37, 8, הרף מאף. Ruach ist die schnaubende Erregung.

## Exegetische und theologische Erläuterungen.

Selbst nicht in seinen Siegen hat sich Gideon so bewährt wie hier, wo er dem aufgeblasenen Efraim gegenübersteht, als welcher er war, ein Streiter Gottes, in seiner Demuth klüger, als die verblendeten Stammgenossen in ihrem Hochmuth. Das Verdienst Efraims, als er Oreb und Seeb erschlug, war doch immer nur ein sekundäres. Es hatte einen zersprengten und erschrockenen Feind geschlagen, und nur gefangen, was wie bei einer Hetzjagd ein Anderer in ihre Hände getrieben hat. Wo war denn Efraim, als Midjan in voller Kraft im Lande sich lagerte? Aber das geringere Verdienst ist um so anmaßender. Es ist der Stamm so berauscht von dem leichten Siege über die zwei Fürsten, daß er sich herausnimmt, Gideon zu schelten, weil er einen Krieg ohne sie beginnt und sich anschickte, ihnen so viel Lorbeeren zu entreißen, die ihnen, wie sie meinen, auch dort auf dem Schlachtfelde sicher gewesen wären. So wenig versteht Efraim von der wahren Kraft, mit welcher Israel gesiegt hat, daß er dem kleineren Stamm als Beleidigung auslegt, ohne ihn gesiegt zu haben. Der Hochmuth der mächtigen Weltleute kann tiefer nicht gezeichnet werden. Sie zanken mit ihm heftig (bechaskah). Wie in Ninive die Buße zu Gott geschieht mit gewaltigem Beten (bechaskah) [Jon. 3, 8]. Wild schreit hier Efraim den großen Helden an. Seine Antwort ist bewundernswerth. Er konnte sie mit wenig Worten über seine That demüthigen, aber er will keinen Streit, wo Israel der Einheit braucht. Er schweigt von seinem großen Sieg — er reizt sie nicht durch Hinweis auf ihre frühere Schlaffheit, obschon sie der große Stamm waren, und nicht dadurch, daß er sie ja doch erst berufen mußte, damit sie den Feind erwarten konnten, den er verfolgte. Vielmehr beschwichtigt er sie durch Anpreisung ihrer großen Verdienste. Er darf nicht verschweigen, daß der Sieg ohne sie erfochten ist, aber die Weinlese, die er gehabt, ist sie nicht geringer, als ihre Nachlese! Wie kann er seine Beute mit der Ihren vergleichen! Er noch diesseit des Jordans, Sie schon mit den Trophäen „des Raben und Wolfes“ geschmückt. Er läßt sie allerdings erkennen, wer eigentlich den Sieg verleiht, nämlich Elohim, aber die feine Unterscheidung, mit welcher יהוה, האלהים und אלהים abwechseln, je nach dem geistlichen Standpunkt der betreffenden Menschen, zeigt sich auch hier. Er redet von Efraim, daß Elohim ihnen den Sieg gegeben, wie er ihn auch wohl Heiden gibt, da ihnen selbst die Demuth und der Glaube fehlte, um zu wissen, daß יהוה, האלהים, der wahre Gott Israels, seinem Volke die Kraft gibt und es dabei nicht darauf ankommt, wie groß oder gering der streitende Stamm ist (vgl. Kap. 8, 7).

**Was habe ich denn wie ihr gethan?** Der eitle Stamm, den es blos schmerzte, daß ein Geringer aus Menasseh mehr Ruhm als Efraim erwerben soll, ist beschwichtigt, wenn dieser selbst jenen Ruhm ablehnt. Eitelkeit auf Scheinverdienst ist immer beschränkt. Sie verstehen die Bescheidenheit Gideons nicht, die, wenn sie dem eigenen wirklichen Verdienst gleichsam widerspricht, immer eine sittliche Ironie ist. Aber Gideons Zweck ist erreicht. Sie lassen sich beschwichtigen und geben heim, um in ihren Thaten sich zu sonnen. Gideon aber lehrt, daß zu siegen allein nicht ausreicht, um ein Volk zu retten, sondern der wahre Held in der That der Demüthige ist, der um Friedens willen sich selbst bezwingt. Um zu siegen, muß er sich auch beugen können.

Die Erzählung steht hier am rechten Platz, sie setzt nichts späteres voraus, sondern verbindet wie historisch, so auch dem sittlichen Geiste nach das Frühere und Spätere. Gideon ist noch in der Mitte seines Feldzugs, da ihn Efraim mit seinem Hochmuth anfällt. Aber der Siegesgang, den er weiter geht, — spricht lauter als aller Neid. Wenn Josephus erzählt, daß Efraim seinen Hochmuth gebüßt habe (Arch. 5, 6, 6), so hat das keinen biblischen Grund, aber die Beschämung, die er durch die folgende Thaten Gideons erhält, dem er doch auch die eigenen verdankt, ist die schärfste Zucht.

### V. 4—21.

Und Gideon kam an den Jordan, setzte über und die dreihundert Mann mit ihm, 4
hungrig und doch [rüstig] verfolgend. *Da sprach er zu den Männern von Sukkoth: 5
Gebt doch Laibe Brod für das Volk, das mir nachfolgt, denn sie sind hungrig und ich
jage den Königen von Midjan, Sebach und Zalmuna nach. *Da ließen die Fürsten von 6
Sukkoth sagen: Hast du die Faust Sebachs und Zalmuna's schon in deiner Hand, daß
wir für dein Heer Brod geben sollen? *Und Gideon sprach: Wohlan, so werde ich, so- 7
bald Gott den Sebach und Zalmuna in meine Hand gegeben hat, Euer Fleisch mit
Dornen der Wüste und Disteln dreschen. *Und er zog von da nach Pnuel, sprach zu 8
ihnen ebenso, und es antworteten ihm die Leute von Pnuel wie die Leute von Sukkoth
geantwortet hatten. *Und er sprach auch zu der Mannschaft von Pnuel wie folgt: 9
Wenn ich mit Heil zurückkehre, so werde ich diesen Thurm zerstören. *Und Sebach und 10
Zalmuna waren in Karkor mit ihrem Lager, gegen 15,000 Mann, das war aller Ueber-
rest vom ganzen Lager der Morgenländer, und gefallen waren 120,000 schwertführende
Männer. *Und Gideon zog den Weg der Zeltenbewohner östlich von Nobach und Jog- 11
beha und schlug das Lager, während das Lager sich sicher glaubte. *Sebach und Zal- 12
muna flohen, aber er jagte ihnen nach und fing die zwei Könige Midjans, den Sebach
und Zalmuna, und das ganze Lager ergab sich. *Und Gideon, Sohn Joasch, kehrte aus 13

14 dem Kriege heim, vor dem Aufstieg des Sonnenballs. *Und er griff einen Knaben auf
von den Leuten aus Sukkoth, und es schrieb ihm dieser auf sein Verlangen die Fürsten
15 von Sukkoth und die Aeltesten auf, sieben und siebzig Mann. *Und er kam zu den
Leuten von Sukkoth und sprach: Da sind Sebach und Zalmuna, wegen deren ihr mich
verspottet habt, mit den Worten: Ist denn die Faust Sebachs und Zalmuna's schon in
16 deiner Hand, daß wir deinen hungrigen Leuten Brod geben sollen? *Da nahm er die
Stadtältesten und Dornen aus der Wüste und Disteln, und gab den Leuten von Sukkoth
17 damit eine Lehre. *Und den Thurm von Pnuel stürzte er um und erschlug die Stadt-
18 leute. *Und er sprach zu Sebach und Zalmuna: Wie sahen die Männer aus, die ihr
am Tabor erschluget? Und sie sprachen: Wie du, so waren sie, jeder von Ansehen wie
19 Königssöhne. *Und er sprach: Söhne meiner Mutter waren dies; so wahr Gott lebt,
20 hättet ihr sie leben lassen, hätte ich Euch nicht erschlagen. *Und er sprach zu Jether,
seinem Erstgeborenen: Auf, erschlage sie — aber es zückte der Knabe nicht sein Schwert,
21 denn er scheute sich, da er noch Knabe war. *Da sprachen Sebach und Zalmuna:
Komm du selbst und schlage uns, denn wie der Mann, so seine Kraft. Und Gideon er-
hob sich selbst, erschlug den Sebach und Zalmuna und nahm die Monde vom Hals ihrer
Kameele.

**Exegetische und theologische Erläuterungen.**

**Und Gideon kam an den Jordan.** Der Hochmuth Efraims blieb nicht der einzige Fall, durch den Gideon erfuhr, daß zur Befreiung des eigenen Volks mehr als Sieg über den Feind nöthig ist und daß die Knechtschaft, von der es befreit werden soll, nicht allein im äußern Joch, sondern vielmehr noch im innern Joch der Sünde und des Unglaubens, besteht. Gideon tritt auch jener politischen Lehre entgegen, die alle Zeiten wiederholen, daß die Freunde des Volkes und seines wahren Heils im Volk selbst nicht immer ihre natürliche Stütze finden. Statt Bundesgenossen fanden sie Hinderer und Gegner. War die That Gideons nicht eine nationale, Allen zum Heile und zur Freiheit dienend? Setzt er nicht vor Allem sein Leben ein? Für wen als für ganz Israel stritt er mit Midjan bis zur Vernichtung? War es etwas Unbilliges, daß er von Sukkoth, einer bedeutenden Stadt, einiges Brod für seine Leute erbat, die, trotzdem sie Strapazen genug erduldet, nicht abgelassen hatten, ihrem begeisterten Führer zu folgen? Mit Recht hatte Sept. für עיפים, hungrig (πεινῶντες) gesetzt; auch von Esau galt das, als er von der Jagd kam und die Linsenspeise sah (1 Mos. 25, 30); wenn sie matt gewesen wären, so konnten sie nicht verfolgen. Aber kräftige Speise sollte sie stärken. Danach hatten sie Verlangen. Es hat nicht den spezifischen Sinn von רעב, aber das Bedürfniß nach leiblicher Nahrung; — Durst wie Hunger sind darin eingeschlossen (vgl. Hiob 22, 7). Aber, was that Sukkoth? Statt Mitleids und patriotischer Theilnahme, fragte es seinen kleinlichen Vortheil. Es glaubte nicht — daher sah es auch nicht in Gideons Siegen Gottes Hand. Der Materialismus, der lieber ein Knecht des fremden Tyrannen ist, ehe er einen Verlust auf's Spiel setzt, kann nicht besser gezeichnet sein. Der Magistrat von Sukkoth überlegt nicht seine Pflicht zu helfen — sondern vielmehr die Gefahr, welche ihm die Parteinahme bringen kann, die eine Unterstützung Gideons ausdrückt. Denn abgerechnet davon, daß eine Menge Brode eine erkleckliche Ausgabe sind, — während Gideon für sein „Gefolge“ (ברגלי) bescheiden bittet, reden sie von einem Heer (כצבאך), für welches er verlange“ — so könnte die Expedition Gideons scheitern. Sebach und Zalmuna könnten siegen und Rache nehmen. Also spekuliren Knechte. So dachten 1813 unsere deutschen Städte nicht, als Napoleon, von Gottes Hand getrieben, aus Rußland floh, was ihnen, trotz Davoust und Vandamme, zum Siege gereichte. „Hast du die „Faust“ der Könige schon in Deiner Hand,“ fragen sie höhnisch den Helden. Man muß כף die volle Hand fassen, um sie, wie bei Gefangenen geschieht, am Gelenk zu fesseln.

Gideon begegnet hier zum zweitenmale solchem Unverstande unter seinem Volke. Aber augenblicklich erkennt er, daß ähnliche Demuth und Milde, wie bei Efraim, hier nicht am Platze ist. Efraim hatte doch etwas gethan und Hülfe nicht verweigert. Hier war Feigheit und Verrath zugleich. Er läßt sich aber nicht darauf ein, sie bald zu züchtigen. Auch das zeigt seine von geistlicher Kraft durchdrungene Seele. Er will nicht persönlichen Groll offenbaren, er will zeigen, daß sie sich an Gottes Sache vergangen haben. Er ist seines Sieges gewiß, aber sie sollen ihre Zucht erst erfahren, wenn sie, woran sie gezweifelt, in Vollendung gesehen haben. Wenn er mit Sebach und Zalmuna bei sich in Fesseln vor Sukkoth erscheinen wird, dann würden sie ihm wohl gern Brod geben, er wird ihnen aber dann geben, worauf sie ihn nun bei seiner Königsjagd in der Wüste angewiesen haben. Er wird sie dreschen mit Wüstendornen und Barkanim. Bei der Kürze des Berichts, in welchem immer nur die Hauptreden betont, aber alle Vermittelungen übersprungen sind, ist es nicht ganz deutlich, weßhalb Gideon den Bewohnern von Sukkoth gerade mit Dornen droht. Der geistreiche Kimchi meinte, es sei eine Anspielung auf den Namen, der שֻׂכָּה (סכה), Dorn bedeutet (Hiob 40, 31), vergl. שֵׂךְ (plur. שִׂכִּים), und chald. ס stets für שׂ gebraucht wird, ja er meint, es könnte die Stadt vielleicht daher den Namen haben. Wenn ein solches Wortspiel dem Geiste alten Lebens auch nicht gerade

entgegen wäre, so ist das doch an unserer Stelle als alleiniger Grund schwerlich anzunehmen, denn warum wäre sonst das Wort שִׂכָּה nicht gebraucht! Es sind aber andere, nicht naheliegende Ausdrücke, gewählt. Die Wahl der Strafandrohung Gideons scheint tiefer zu liegen. Der Magistrat von Sukkoth verweigert Brod; wies er sie nicht höhnisch hin auf die Nahrung, welche die Wüste bietet! Was findet dort Gideon! Was nicht Menschen, höchstens nur dem wunderbaren Thier der Wüste, dem Kameel, Nahrung gibt, Akazienbornen, Disteln, Tarfanadeln, zwischen Sand und Klippen. Soll er aus diesen, wie aus Getreide, Körner dreschen, um Brod zu backen? Den Hohn vergilt er, indem er verspricht: Ihr Fleisch mit solchen Dornen zu bearbeiten. Daher wird es doch das Wahrscheinlichste bleiben ברקנים nach der durchgehenden Tradition der Juden als Disteln oder Dornen anzunehmen (Raschi erklärt es durch französisch ronces), und zwar als dieselben, welche die Stelle sonst als „Dornen der Wüste" angibt. Man könnte meinen, es sei „barkanim"[1]) nur durch „koze hamidbar" erklärt, wobei das וְאֵת die Bedeutung „und zwar" erhielte. Denn daß Barka der Name steiniger Syrten ist (בזק=ברק), darf schon oben (zu Kap. 1, 5) als erwiesen betrachtet sein. Es sind wahrscheinlich die Dornen der Akazie, welche die Araber Talh nennen, gemeint, mit denen sich der Boden bedeckt, sodaß viele Araber einen Dornauszieher bei sich zu tragen pflegen (vgl. Ritter, 14, 207. 336).

Daß die Zucht, die er androht, der Aeußerung, welche auf seine Bitte von den undankbaren Stadtbewohnern gemacht wird, entspricht, geht daraus hervor, daß er den Einwohnern von Pnuel, obschon er dasselbe erfährt, nicht dasselbe androht. Jenen, die sich in ihrem Thurme sicher meinten, verspricht er das Bollwerk ihres Hochmuths zu zertrümmern. בְּשׁוּבִי בְשָׁלוֹם, nicht gerade, wenn ich in Frieden, sondern glücklich, mit Heil und Sieg heimkehre.

**Und Sebach und Zalmuna waren in Karkor.** Es ist noch der Weg zu beschreiben, welchen Gideon auf seinem Siegeszuge gemacht hat. Sukkoth lag jenseit des Jordans, denn er kam dahin, nachdem er über den Fluß gesetzt (V. 5; cf. Jos. 13, 27), und zwar lag es südlich vom Jabbok (Zerka), denn Jakob hatte den Ringkampf mit der gottheitlichen Erscheinung nördlich vom Jabbok, als er allein zurückgeblieben war, während die Seinen schon über den Fluß gesetzt hatten (1 Mos. 32, 24 u. 25). Da, wo er gerungen, lag später Pnuel. Nachdem es Morgen geworden war, setzte er bei Pnuel über (Kap. 32, 32) und vereinigte sich mit seiner Familie, die schon den Tag vorher drüben war, und begegnete mit ihnen Esau, also südlich vom Jabbok, und kam dann nach Sukkoth. Dies stimmt völlig mit der Situation, in welcher wir Gideon bei seinem Zusammentreffen mit Efraim verlassen. Der Stamm hatte den Wady el Faria besetzt und die dortigen Furten; auf der Verfolgung des Feindes begegneten ihm die Efraimiten in der Nähe dieses Wady's, als sie die Häupter der gefangenen Fürsten brachten. Setzte er da über, so kam er südlich vom Jabbok an und zwar zuerst nach Sukkoth. Dann überschritt er den Fluß und kam nach Pnuel. Es blieb ihm nicht verborgen, wohin der erschrockene Feind sich gerettet. Es gibt in Hauran für die Raubstämme einen fast unangreifbaren Zufluchtsort, das ist die vulkanische Steinwüste Sâfa in weiterem und engerem Sinne, über welche durch Wetzstein eine erfreuliche Belehrung gegeben ist. Sie umschließt ein fruchtbares Gebiet, „ein (Ruhbeh) Paradies" in einigen Monaten des Jahres und fast unzugänglich wie dieses. Wetzstein sagt (Hauran, S. 15 ꝛc.): „Hier ist die Festung der Gêjât und Staye und aller Stämme des östlichen Hauranabhanges." Das syrische Volk hat eine Redensart „er floh in den War des Sâfa, d. h. in eine unangreifbare Zuflucht. Man kann zur Ruhbeh eigentlich nur auf zwei Straßen, im Norden und Süden. Namentlich die nördliche ist gefährlich, und feindliche Völker sind auch noch in unsern Tagen bei Rigin el Mara eingefallen. Die Sâfa, wie dies ganze steinumwallte schreckliche Asyl, ist es, was unter קרקר zu verstehen ist. Denn seine Bedeutung ist: Trümmer, Zerstörung (4 Mos. 24, 17). וקרקר כל־בני־שת, er zerschmettert die Söhne von Scheth. Von dem Zerstören der Mauer cf. Jes. 22, 5 und sowohl talm. wie neuhebr. ist קרקורא eversio[1]). Mit dieser geographischen Lage und örtlichen Beschaffenheit tritt nun auch die Bedeutung hervor, welche in der kurzen Angabe liegt, es seien die Könige in Karkor gewesen; man erkennt den Grund, warum sie dort so sicher sich glaubten, aber vor Allem die Kühnheit, Ausdauer, Klugheit und Kraft, mit welcher Gideon ihnen bis in den Schlupfwinkel gefolgt ist. Wir können seinen Weg noch begleiten, denn er ging östlich von Nobach und Jogbeha dahin. Nobach ist dasselbe wie Knath (4 Mos. 32, 42), und dies das auch in römischer Zeit bekannte Kanatha, das heutige Kanvât. Wer nördlich vom Jabbok war und östlich bei Kanvât vorbeizieht, muß zur Sâfa wollen, wenn er einen Feind in seinem Asyle sucht. Aber auch Jogbeha kann man wiederfinden. Da gesagt wird, er ging östlich von Nobach und Jogbeha, so muß Jogbeha nördlicher gelegen haben, um soviel Grund mehr es in Johbah (Schobah), Schôbah bei Seetzen, Schuhubah bei Buckingham (cf. Ritter, 15. 881), Schubbah bei Wetzstein wiederzufinden.

Der Ueberfall Gideons war dem Feinde so unerwartet und plötzlich, daß ein neuer Fluchtversuch der Könige (V. 12) mißlingt. Von dem Lager heißt es החריד. Es erschrak so sehr, daß es keinen Widerstand leistete und sich ergab. Die Schilderung dieses raschen Siegeszuges und seines Erfolges hat

1) Analogien wie ῥάχος, Dorn = βράχος cf. ῥαδινός und βραδινός, ῥῖγος und frigus), können hier nicht weiter untersucht werden. In skandinavischen Dialekten heißt Rhamnus: getbark oder geitbark.

1) Euseb. Onom. ed. Parthey, p. 252 sagt gerade nicht, daß dieses und Carcaria in der Nähe von Petra dasselbe sei. Kann es auch nicht sein, wenn sein Name auch ähnlich erklärt werden mag.

2) Griech. Texte verdorben Γεγεβάλ. Der syrische hat den Namen gar nicht (Rordam, p. 169).

viele parallele Züge in der Geschichte der Wüstenvölker. Mehemed Ali, als er 1815 gegen Asyr stritt in Arabien, folgte dem geschlagenen Feinde mit solcher Hitze, daß aller Proviant zurückbleiben mußte und zuletzt ihm selbst nur Datteln zur Speise blieben. Aber dafür fing er auch die Häupter seiner Gegner, und viele Andere gingen zu ihm über (cf. Ritter, 12, 932). Was aber nicht verglichen werden kann, das ist Gideons Ziel, sein Kriegesgrund und die geringe Zahl seiner begeisterten Streiter gegen solche Uebermacht, wie sie die Feinde noch zuletzt besaßen. Aber selbst wenn die 120,000 Mann, welche Midjan von der Niederlage bei Gibat More bis nach Karkor verloren hatte, eine runde Zahl wäre, so zeichnete immerhin ein Blutstrom die Spur der geschlagenen Tyrannen, wie er Napoleons Rückkehr aus Rußland gezeichnet hat. Gideon erfuhr wahrscheinlich durch Gefangene und zurückgebliebene Verwundete an Stationen des Todes den verborgenen Weg in das Steinasyl — von arabischen Dichtern wegen der Vulkanbildungen die Hölle genannt — nun eine Gerichtsstätte für siebenjährigen Druck (Kap. 6, 1; wie 1806—13).

**Und Gideon, Sohn Joasch, kehrte zurück aus dem Krieg vom Aufstieg des Sonnenballs.** Zum erstenmal seit der Erhebung Gideons gegen den Götzen wird hier zu „Gideon" hinzugefügt „Sohn Joasch". Auf das Geschlecht und den Namen des Joasch fällt der Ruhm zurück, den Kampf vollendet zu haben, auf keinen andern Stamm, dafür, daß er sich in der Stunde der Gefahr zu seinem Sohne bekannt hatte. Denn vollendet ist der Kampf, das war schon durch V. 10 gelehrt worden, wo gesagt war, daß „der ganze Ueberrest" vom „ganzen Heere" in Karkor war. Mit dessen Besiegung war nicht blos ein Gefecht, sondern מלחמה, der Krieg, zu Ende. Jetzt kann der Held beimkehren — aber noch nicht in sein Haus. Erst muß er noch mit Sukkoth und Pnuel abrechnen. Er kommt zuerst nach Sukkoth. Wäre er auf demselben Wege zurückgekehrt, hätte er erst nach Pnuel gelangen müssen. Offenbar wollte er beide überraschen, namentlich Sukkoth, um, wenn er zu strafen kam, auch die nur zu züchtigen, welche die Geißel verdient hatten. Faßt man dies in's Auge, so wird es aus dem Zusammenhang deutlich, daß מִלְמַעֲלֵה הֶחָרֶס nicht von der Zeit[1]), „also vom Aufgang der Sonne", sondern von der Ortslage genommen werden muß. Denn es soll erklärt werden, wie Gideon nun zuerst nach Sukkoth, aber von einer Seite, wo ihn die Einwohner nicht erwartet haben, kam. Gideon entwickelt überall die große Eigenschaft des Feldherrn, die Berechnungen seiner Gegner zu täuschen. Was aber מעלה החרס für eine Ortslage war, darf vielleicht folgende Hypothese wahrscheinlich machen. Sukkoth lag im Thal des Jordan, im Ghôr בעמק (Joh. 13, 27); der Ausdruck מעלה „Aufstieg", ist nur von Bergen zu gebrauchen (cf. Maaleh Akrabbim). Die Höhen, von denen Gideon herunterstieg, um nach Sukkoth zu gelangen, waren die ostjordanischen Berge, die leider noch nicht genug bekannt sind. Auch über die Namen, unter welchen sie früher und später genannt wurden, herrscht Dunkelheit. Nun finden wir (Josua 13, 19) im Gebiet von Ruben ein Zeret Haschachar auf dem Berge des Thals. Der Name חרס bedeutet Sonne. Sonnenaufgang, Misrach, wird immer die Ostseite genannt. Hier erscheint ein Zeret Haschachar, ein Glanz der Morgenröthe auf dem Gebirge des Ghôr im Osten. Man darf daher mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß auch die Höhe des östlichen Jordangebirges den Namen „Sonnenaufstieg" getragen habe, sei es nun, daß lokale, oder was wahrscheinlich ist, religiöse Rücksicht dem Gebirge den Namen „Sonne" oder „Sonnenaufgang" gegeben.

Da Gideon ganz unerwartet erschien, so gelang es ihm unbemerkt, einen Knaben zu fangen, der ihm die Namen der Magistratspersonen aufschrieb. Nicht ohne Interesse ist die Bemerkung, daß der נער schreiben konnte, die Namen seiner Behörde wußte und daß dies sieben und siebzig waren, wobei man sieben oder fünf als die שרי, die Häupter, und 70 oder 72 als die Aeltesten annehmen darf. Wenn es bestimmte Geschlechter waren, in deren Hand die Leitung der Stadt lag, war es für den Knaben nicht schwer, ihre Namen zu nennen. Schreck und Staunen wird bei den Einwohnern nicht gering gewesen sein. Je trotziger man vorher war, desto erschrockener nachher. Es ist wohl zu beachten, daß er nur die Obersten von Sukkoth strafen will, und dann steht: וַיֹּדַע את אנשי סכות[1]), woraus allein ersichtlich ist, daß die schon von Serarius und dann auch von Bertheau vorgeschlagene Lesart וידש, und „er drosch", nicht zu billigen ist. Gerade darum, daß zuerst steht „er nahm die Aeltesten der Stadt und die Dornen," wird ersichtlich, daß er nicht „die Leute" von Sukkoth gezüchtigt haben kann. Aber „er ließ sie erkennen, das ganze Volk" und gab ihnen eine Lehre damit, wie schlecht ihre Obersten gehandelt und welche Zucht solches Mißtrauen und selbstsüchtige Wesen herbeiführt (was von den jüd. Auslegern gut gefaßt ist). In Pnuel aber, was, nachdem die Kunde von Sukkoth dahin gedrungen ist, die Thorheit hatte sich vertheidigen zu wollen, ging es den Verräthern an's Leben. Man muß bei aller Schlichtheit der Erzählung die Feinheit bewundern, in welcher die besonders entscheidenden Gesichtspunkte hervorgehoben werden. Gideon ging erst nach Sukkoth, weil er dort nicht Alle bestrafen will, also überraschen muß, damit ihm die Schuldigen nicht entrinnen, und also eines „Knaben" bedarf, der rückhaltslos ihm diese nennt. Was er in Pnuel will, braucht keine Ueberraschung — der Thurm läuft nicht weg — und es ist die Thorheit der Einwohner, wenn sie in seiner Vertheidigung noch das Leben verlieren.

**Und er sprach zu Sebach und Zalmuna.** Das that er, zu Haus angekommen, in Israel. Denn sein Sohn Jether war zugegen, der als ein Knabe den Heldenzug nicht mitgemacht haben kann. Doch kann ein bekannter Ort kaum anzugeben sein, vielleicht

1) Wofür sich sonst die jüdischen Ausleger entscheiden, indem sie die bisherige Expedition in die Nacht verlegen.

1) Daß וידע stehen kann und noch ferner vorkommt, hat Keil schon richtig bemerkt.

sein altes Schlachtfeld, die Ebene Jisreel, wo das Volk zusammenströmte, um die gewaltigen Könige in Fesseln zu sehen.

Auch der letzte Verkehr mit diesen Raubkönigen ist eines Helden wie Gideon, der zur Zucht und Schlacht mit dem Schwert berufen ist, würdig. Seinen Feinden, namentlich so wilden und grausamen, das Leben zu schenken, war im Alterthume, und im Orient zumal, nicht Sitte. Pyrrhus spricht bei Seneca[1]): „Lex nulla capto parcit aut pœnam impedit"; sogar Josephus legt dem Elisa die Worte in den Mund, daß man die in einem rechtmäßigen Kriege Gefangenen tödten könne, was er aber nicht gesagt hat (Archäol. 9, 4. 4). Aber Gideon, der trotz ihrer Feindschaft das königliche Wesen der Gefangenen achtet, möchte sie schonen und meint sich wenigstens genöthigt, ihnen nachzuweisen, warum er sie nicht schonen darf; dadurch erfahren wir ein Ereigniß, das sonst unbekannt ist und uns nur beklagen läßt, wie Vieles auch sonst nicht zu unserer Kunde gekommen sein mag. Es hatten also die Könige die leiblichen Brüder Gideons von Vater- und Mutterseite — auf dem Berge Tabor gefangen und erschlagen, wahrscheinlich nach einem Treffen, das dort der Stamm Menasse zuerst — aber ohne Gottes Hülfe gegen sie bestanden. Sie sind getödtet worden, obschon sie nur ihr Vaterland vertheidigten — und doch auch, was Sebach und Zalmuna schmeichelnd sagen, wie Gideon, gleich Königssöhnen, ausgesehen haben. Es ist also auch an ihnen „königliche Haltung", stattliches Wesen, ritterliche Tapferkeit nicht geehrt worden. Und sollte Gideon ihrer schonen, die siebenjährige Räuber und Mörder waren. Das ist unmöglich; das Schwert Gideons ist einmal nur zur strafenden Gewalt, aber für eine gerechte Sache geschärft worden. Als Turnus den Aeneas um sein Leben bittet, erinnert sich dieser, daß jener den Pallas erschlagen, den Sohn des Evander, da rief er aus: „furiis accensus et ira terribilis" Pallas te immolat etc. (Virgil. Aeneis, 12, 949) und stößt ihm die Lanze in's Herz. Und doch war Turnus einheimisch und kämpfte gegen Fremde, und Pallas war nicht Aeneas Sohn noch Bruder. — Die Nachricht aber, daß das Geschlecht des Joasch also schon früher für Israel geblutet, läßt lichtvoll einen tieferen Blick in den Beruf erkennen, weßhalb gerade Gideon zum Sieger auserlesen war. Trotzdem behandelt er sie nicht grausam, oder zum Spott und zu Zwecken der Prahlerei. Er handelte nicht schmachvoll wie Sapor gegen den römischen Kaiser Valerian, oder nach der Legende bei Eutychius, wie Galerius gegen einen Sapor, und natürlich nicht wie Timur gegen Bajazet gethan haben sollen. Es war immer noch Ehre genug, wenn er seinen ältesten Sohn zum Vollstrecker des Urtheils machen wollte. Dieser aber, ein Knabe, und wie es scheint, von schüchterner Haltung, erschrickt, gegen die mächtigen, noch im königlichen Prunk gehaltenen Feinde, das Schwert zu ziehen. Es sind wirklich grause Krieger gewesen, sie bitten nicht um ihr Leben, wie Turnus und homerische Krieger thun — aber sie möchten von ihresgleichen erschlagen sein, nicht durch Knabenhände verwundet und verstümmelt, — denn wie der Mann, so seine Kraft, — sie haben keine andere Bitte an Gideon, als sie selbst zu tödten, und er thut's; sie fallen von seinem Schwert und „die Monde," welche bisher noch auf ihren Kameelen als Schmuck gehangen, nimmt er jetzt ab, als Beweis, daß sie bisher auch noch in der Gefangenschaft königlich gehalten seien. Dadurch, daß Gideon erst nach dem Tode der Könige die Spangen abnimmt, erkennt man, sie seien die besonderen Abzeichen der Königswürde, und zwar mondförmiger Art. So hatte Apollonius von Tyana von dem Perserkönige als Geleit ein Kameel mitbekommen, was den Zug eröffnete und durch eine goldene Spange an der Stirn sich als ein königliches erwies (Philostr. lib. II, c. 1). Das Pferd des Parthenopäus, des sagenhaften Bestürmers von Theben, trägt im Gedicht des Statius (cf. Bochart, Hierozoikon 1, 17) einen mondförmigen Schmuck (lunata monilia). Es wird eine arabische Redensart angeführt „mondgleicher Kameelschmuck" (Ritter, 12, 486). Es war offenbar ein Wappen der alten Ismaeliten, Verehrer des Mondes (Herod. 3, 8), wie ein Sohn Joktans in der Schrift (1 Mos. 1, 26) Jerach, der Mond, heißt. Man darf das Zeichen des Halbmonds der heutigen arabisirenden Osmanen darauf zurückführen. Denn auch die lunulae, welche bei den alten Römern die Schuhe der Senatoren und Edlen schmückten, und deren Bedeutung schon im Alterthum dunkel war (Plut. Quaest. Rom. 73), hatten nur die Form eines Halbmonds, nämlich ☾.

1) Vgl. Grotius de jure pacis et belli lib. III, 4, 10.

V. 22—32.

Und es sprachen die Mannen Israels zu Gideon: Herrsche über uns, sowohl du, 22
wie dein Sohn und deines Sohnes Sohn, denn du hast uns aus der Hand Midjans
gerettet. *Und Gideon sprach zu ihnen: Ich werde nicht über Euch herrschen und nicht 23
wird mein Sohn unter Euch herrschen, Gott wird Euer Herr sein. *Und es sprach zu 24
ihnen Gideon: Ein Verlangen will ich an Euch stellen; so gebt mir Jeder den Ring
seiner Beute, denn goldene Ringe hatten sie, weil es Jischmaelim waren. *Und sie 25
sprachen: Wir wollen sie geben. Sie breiteten ein Gewand aus, und Jeder warf den
Ring seiner Beute dahin. *Und das Gewicht der Goldringe, die er verlangt hatte, war 26
tausend siebenhundert [Schekel] Goldes — ohne die Monde, die Ohrgehänge und die
Purpurkleider der Könige Midjans und ohne den Schmuck an den Hälsen ihrer Kameele. *Und Gideon machte davon einen Efod und legte ihn in seiner Stadt, in Ophra, 27
nieder, und es buhlte ganz Israel nach ihm daselbst, und ward er für Gideon und sein

28 Haus zum Fallstrick. *Es war aber Midjan gedemüthigt vor den Kindern Israel und
konnten nicht mehr ihr Haupt emporheben — und das Land hatte vierzig Jahre Ruhe
29 in den Tagen Gideons. *Und Jerubbaal, Sohn Joasch, ging und weilte in seinem
30 Hause. *Und Gideon hatte siebzig Söhne, die seiner Hüfte entsprossen waren, denn viele
31 Frauen hatte er. *Und sein Kebsweib in Schechem [Sichem] gebar ihm auch einen
32 Sohn und man nannte seinen Namen Abimelech. *Und Gideon, Sohn Joasch, starb in gu-
tem Alter und ward begraben im Grabe des Joasch, seines Vaters, in Ophra Abiesers.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Ein ungemeiner Sieg war erfochten, ein Triumph ohne Gleichen errungen. Gideon steht vor Israel in einem Glanz, wie kein Anderer seit Menschengedenken. Wer kann sich mit ihm vergleichen! Wie beschämt ist nun Efraims Anmaßung und Prahlerei. Es hat ein paar שרי gefangen, die der Held verfolgte, und ist dann vom Kampfe, der noch lange unvollendet war, abgestanden. Gideon, der muthige Beginner des Kampfs, der unermüdliche Verfolger, hat ihn auch vollendet. Nicht Fürsten blos, sondern die מלכי, die Könige selbst, darauf ist immer Nachdruck gelegt, hat er gefesselt und getödtet. Und was für Könige? Die Häupter ganz Midjans, wobei die Bedeutung, die auf ihre Besiegung gelegt wird, durch die fortwährende Wiederholung ihrer Namen, angedeutet wird. Eigenthümlich sind auch ihre Namen die, wie jene „Fürsten“ von „Thieren, selbst von Opfer und Bildwerk“ entlehnt sind, daher vielleicht auch eine priesterliche Autorität neben der königlichen einschlossen. Und in der That — Gideon hat nicht blos im eigenen Lande den Feind geschlagen — bis tief in fremdes hinein sich gewagt! Staunenerregend war es, daß er ein großes Heer bis in die Felsenwüste verfolgt und gleichsam aus seinen Höhlen den Feind gerissen. Wer hätte sich, wie Gideon, in die furchtbare Harra gewagt, um dort seine königliche Beute zu holen! Wie imponirte außerdem seine Sicherheit, seine Klugheit, seine Mäßigung und Kraft! Bewunderte man die überlegene Bescheidenheit in der Antwort an Efraim — so erschrak man vor der Zucht an Pnuel, vor der gewaltigen Vergeltung an den Königen. Im Volke entscheidet immer der Erfolg. Wie blendend, großartig, überraschend war er hier. Israel fühlt, es hat nun einen Mann unter sich, nicht im Leibe, sondern im Geiste eines Hauptes Länge über sich. Es ist kein Wunder, daß Israel, das zusammengeströmt war, um den Segen und seine Beute zu sehen, in ihn drängt und spricht:

**Herrsche über uns, du, dein Sohn und deines Sohnes Sohn.** Dankbarkeit und Bewunderung sind es, die also sprechen. Aufgeregt und von momentanen Impulsen der Freude und des Ruhmes, wie jede Menge, leicht dahingerissen, trägt es ihm die Herrschaft an, und zwar die erbliche. Nur in stürmischer Art. Auch sagt es nicht, er soll ihr מלך, sondern ihr מֹשֵׁל sein, nicht ihr König, sondern ihr Imperator. Was sie von ihm verlangen, soll nicht blos seine Ehre, sondern auch ihre Wohlfahrt sein. Es soll sein Haus immer der Vorfechter Israels bleiben. Aber in diesem überwallenden Drange des Augenblicks beweist das Volk doch nur, wie wenig es trotz aller Großthat begriffen hat, wem es in der That den Sieg verdankt. Es zeigt sich schon darin, daß sie die Kraft, mit welcher Gideon gesiegt hat, statt geistlich, persönlich auffassen. Du sollst herrschen, denn du hast uns von Midjan befreit. Sie fassen nicht den Widerspruch, indem sie von einem erblichen שפט, nämlich einem מֹשֵׁל reden. Das Wesen des „Richters“ ruht nur im Geiste und in besonderer Gotteskraft; er ist ein kriegerischer Gesandter Gottes an das Volk, das ein Königthum nicht hat. Zu dem, wozu Gideon berufen war, als Feldherr und Imperator das Volk zu leiten, macht ihn nicht das Volk, sondern Gott. Wenn seine Kinder nicht Gott beruft, werden sie auch das Volk nicht leiten können. Das Königthum ist erblich, denn es beruht auf seiner ganzen Ordnung, nicht auf lauter einzelnen außerordentlichen Personen. Der gottbegeisterte Imperator kann höchstens seine Schätze vererben. Aber nicht umsonst ist von dem schüchternen Knaben Jether, seinem Erstgeborenen, erzählt worden. Wird er — wenn ihn Gott nicht beruft, — Midjan schlagen können und wird er es nicht — werden ihm die Kinder Israel gehorchen! Nichtsdestominder war die Versuchung für Gideon groß; — er, auf den Efraim noch vor kurzem hochtrabend heruntersah — hat nun die Wahl der Herrschaft über Israel in der Hand, — es gehört größere Kraft dazu, als einen Feind zu schlagen — der Verlockung, Macht zu erhalten, zu widerstehen. Aber Gideon ist ein großer Mann, größer wie Washington, dem die „Herrschaft“ nicht angeboten war und der die Präsidentschaft annahm, weil er „der Stimme des Volkes gehorchte,“ und dabei sagt: „daß kein Volk mehr verpflichtet sei, die unsichtbare Hand, welche die Schicksale der Menschen lenkt, mehr zu verehren, als das Volk der vereinigten Staaten“ (vgl. Ramsay, Gesch. der amerikan. Revol. 3, 373).

**Und Gideon sprach zu ihnen: Ich werde nicht über euch herrschen und nicht wird mein Sohn unter euch herrschen, Gott (יהוה) wird euer Herr sein.** Nicht blos Elohim, sondern der Gott Israels ist euer einziger Imperator. Er weist damit zurück, daß er der alleinige Sieger war, wie daß Andere, als die Gott beruft, Segen bringen können. Er spricht damit aus, daß man Gott, weil er der Herrscher sei, gehorchen müsse und daß, wie man nur in diesem Kriege gegen Midjan gesiegt habe, weil seinen (Gideons) Anordnungen gefolgt worden sei, so werde man immer nur siegen, wenn man Gott gehorche.

Mit diesem Wort krönt Gideon seine Heldenthaten auf würdige Art. Er hätte es dabei belassen sollen. Allein in dem Augenblicke, wo er die allgemeine Sache Gottes, wenn auch in bester Absicht, mit einer subjektiven Erwägung verbindet, irrt er und leitet, ohne es zu wollen, zum Irrthum.

**Gebt mir Jeder den Ring seiner Beute.** נזם. Weil hier von Männern die Rede ist, so muß Ohrring verstanden werden, in dessen Anwendung allerdings, zumal im Alterthum, vielfach Männer und Frauen sich theilten. Die Durchbohrung der Ohrlöcher ist noch heute für Männer und Frauen in Ceylon und bei den Birmanen eine religiöse Ceremonie, wie denn die ganze Tracht ursprünglich nicht dem Putz allein entsprungen ist. Was die modernen Reisenden bei den Arabern gesehen haben, beschränkt sich nur auf Frauenschmuck — aber auch die „Söhne" trugen solche Ringe, sogar bei den Israeliten (2 Mos. 32, 2). Und die Punier werden bei Plautus (Poenulus, 5, 2. 32) verspottet: „digitos in manibus non habent, quia incedunt cum annulatis auribus" (cf. Serarius). Wenn es in der Erzählung heißt „sie hatten Goldringe, denn sie waren Jischmaelim," so bezieht sich das nicht auf Ringe, sondern auf Gold; und sollte die noch bis heute bekannte Putz- und Glanzsucht der arabischen Völkerschaften bezeichnen, die auch Gold genug hatten, um dies zu thun (cf. Ritter, 14, 415. 16 ꝛc.; 15, 828 ꝛc. [1]).

Es muß dem Heere Ernst um die zeitige Begeisterung für seinen Helden gewesen sein, wenn es die Beute, und zwar einen Theil der werthvollsten, bereitwillig herausgab, ohne anders zu wissen, als daß er es für sich verlangte. Da kam denn eine Fülle solcher Ringe zusammen. Israel erstaunte nun erst über seine Beute, und man erkannte, daß der Mann, welcher früher seine Ernte unter die Nachlese von Efraim stellte, Ruhm und Reichthum ohne Gleichen erworben. Denn nicht blos ein Gewicht von 1700 Schekeln Goldes ward ihm hier überreicht, sondern ihm gehörten auch (denn nur von seinem Gute ist V. 26 die Rede) die Monde (V. 21), נטיפות und die Purpurkleider der Könige und die Schmucksachen an ihren Kameelen. נטיפות sind Ohrgehänge aus Perlen und Edelsteinen, wie sie die Könige statt der einfachen Ringe der andern Midjanim trugen [2]). Es hat seinen Namen vom Tropfen, dem die Perle glich; das griech. *σταλάγμιον*, das Gesenius verglich, ist mir nur bei Plautus Menaechmi 3, 3 als stalagmia begegnet). Auf dem Grabmal des Cyrus fanden sich Ohrgehänge von Edelsteinen (Arrian, 6, 29). Der persische König Pherozes bei Procop hatte eine köstliche Perle am rechten Ohre hängen (Brisson, de regno Pers. p. 83). Bei den Indern trugen die Vornehmen Steine in den Ohren (Curtius, 8, 9. 21). Im Ramayana heißt es, daß in Ayodhya Niemand ohne Ohrgehänge (akundali) und anderen Schmuck war (Bohlen, Altes Indien 2, 170). — Ein solches Vermögen stand nun Gideon zu Gebote, aber nicht für seinen Vortheil dachte er die Gaben der Männer Israels zu verwenden. Er behielt nur, was ihm als Beute von den Königen der Midjanim zufiel. Auch Hannibal hat die Ringe der bei Cannae gefallenen römischen Ritter scheffelweise sammeln lassen (Liv. 23, 12) — aber Gideon hat keine punischen Ziele.

1) Die verschiedenen Namen der Ohrringe und ähnlichen Schmuckes vgl. bei Richardson, Abhandl. üb. morgenl. Völker, S. 287.

2) Auch bei Silius Italicus Punic. XII, 231, erscheint in aure lapis, rubris advectus ab oris.

**Und Gideon machte davon einen Efod.** Die hohepriesterliche Bedeutung des Efod wird 2 Mos. 28 deutlich erklärt. Es ist das besondere heilige Kleid, in welchem die Söhne Aharons erst als Priester erscheinen (Kap. 28, 4). Mit dem Efod ist unbedingt verbunden „das Brustschild", welches an das Efod angeschnürt wird, daran bleiben muß und sich nicht verrücken darf (Kap. 28, 28). Dieses Kleid mit dem Brustschild trägt der Hohepriester im Heiligthum. An ihm sind daher die Urim und Tumim, in welchen die Verkündung der göttlichen Führung sich kund thut. An ihnen fragte Israel Gott, nachdem namentlich Moses und Josua gestorben waren. Durch diesen hohenpriesterlichen Charakter des Efod, das schon die Kraft der göttlichen Weißagung im Brustschild durch die Urim und Tumim in seinem Namen und Wesen einschloß (cf. 1 Sam. 30, 7), ist auch die Weihung eines solchen durch Gideon erklärt. Sie steht genau mit seinen Worten in Verbindung, in denen er sagt: **Gott wird euer Herrscher sein.** Durch Gottes Verkündung an Gideon ist das Volk gerettet worden. Seinem Dienste muß man die beste Beute weihen. Auf ihn, nicht auf einen Menschen, ist Hoffnung zu stellen. Er wird sagen, was das Volk zu thun hat. Aus dem Efod wird die Stimme des Himmlischen tönen und sein gehorsames Volk regieren. Die Weihung des Efod also, an dem Urim und Tumim sind, drückt die Regierung Gottes aus, von welcher Gideon sagt, daß sie, nicht menschliche Imperatoren zu verehren seien.

Soweit war die Handlung Gideons tadellos und seines Glaubens würdig. Aber „er legte das Efod [1]) in seiner Stadt, in Ophra nieder." In Ophra war nicht das Centrum Israels, das Stiftszelt — nicht das Gesammtheiligthum und Priesterthum des Volkes. Wenn auch das Priestergeschlecht jener Tage verfallen gewesen sein mag — wenn auch Efraim, in dessen Mitte sein damaliger Hauptsitz war, deutlich genug seinen ungläubigen Hochmuth bezeugt hat — wie Gideon deßwegen die Weißagung der Urim nicht im Schooße dieses feindseligen Stammes lassen mochte — alle diese Gründe, so sehr sie auch auf geistlicher Weisheit geruht haben, dürfen die Weihung eines Efod in Ophra und sein Priesterthum daselbst nicht nöthig machen; ein abgesondertes Heiligthum, gleichsam ein Gegenefod, stellte sich dar, das unter dem Einflusse Gideons stand; das kirchliche Centrum Israels war außerhalb des Stiftszelts verlegt. Darin liegt, trotz der persönlichen Gottestreue des Helden selbst, eine zu subjektive Auffassung des Berufes von Israel, als daß sie nicht zum Irrthum führen sollte. Das thut sich auch bald kund.

**Und es buhlte ganz Israel ihm nach.** Auslegungen neuerer Exegeten, welche Gideon die Aufrichtung eines Stierbildes zuschreiben, beruhen auf gänzlichem Mißverständniß. Wenn Aharon sich zum Gießen des goldenen Kalbes auch Ringe geben ließ, so darum, weil er sonst kein Gold hatte. Wenn der abtrünnige Micha am Schluß unsers Buches sich „Efod und Bildwerk" aufrichtet, so ist eben dadurch klar, daß, wer nur einen Efod weihet, sich kein Bildwerk aufgerichtet hat. Wofür Gideon sein Leben eingesetzt hat, die Treue gegen den Gott,

1) ויצג. Ueber dieses Wort vgl. Keil zur Stelle.

der kein Bildwerk will, kann er jetzt nicht verletzen wollen, da er sagt: „Gott (יהוה) soll herrschen.“ Die Aufrichtung eines Götzenbildes ist die ärgste Sünde. Gideon war gerade der Retter aus derselben, der Bestreiter Baals, der den Götzenaltar zerstört, der nicht einmal sich als Imperator, als Volksgötzen hingestellt haben will. Gideon ist treu bis an seinen Tod, den er im Segen erreicht. Wenn gleichwohl Israel dem Efod nachbuhlt, so hat Gideon das nicht gewollt, aber er hat doch den Fallstrick dadurch gelegt, daß er es in „seinem Hause“ aufstellte. Er hatte gemeint, das Volk werde sich dadurch besser erinnern, aus welcher Noth es gerettet sei — aber die Natur der Menge ist es, selbst den Glauben zum Aberglauben zu verkehren. Sie wendet sich nach Ophra mit Anbetung und Frage, weil dort der besondere Efod steht, nicht um Gottes wegen, sondern weil es Gideons ist. Sie sehen nicht das Wort an, das aus dem Brustschild im Glauben Gottes kommt, sondern weil es aus Midjans Goldbeute geschaffen ist. So machen sie Gideons Glauben zum Aberglauben, und statt Israels geistliche Kraft zu stärken, wird sie geschwächt. Denn es ist der Kitzel rege geworden, die Pflicht der Anbetung nicht dorthin zubringen, wo man es gewohnt war, sondern dahin, wohin sie ein subjektiver Reiz der Neuheit ungewöhnlich drängt. Hätte Gideon das Efod nicht in seinem Hause geweiht, so würde es nicht zum Fallstrick geworden sein. So behielt er zwar unter Gottes Herrschaft durch das Efod die Leitung Israels, aber ohne gesetzliches Priesterthum verleitete er das Volk gerade durch das Efod zu einem geschichtlichen Subjektivismus, der ein objektiver Glaube sein sollte, und bereitete den Abfall vor, sobald er selbst einst nicht mehr lebte, weil der bisherige Glaube an seinen Geist und sein Walten in seinem Hause gebunden war. Der Held irrte sich, als er noch außerdem ein Priester ward. Sein Haus fiel, weil es auch ein Tempel sein sollte. Das Efod mit dem Brustschild wurde ein Fallstrick, weil der Gott Israels nicht durch Gideon, sondern dieser durch Gott geleitet sein soll — wenn auch der Efod nicht in seinem Hause ist [1]).

Aber dies geschah erst in der Folge. So lange Gideon lebte, hielt sein mächtiger Geist die Feinde in Schrecken, das Volk in Ruhe. Noch vierzig Jahr genoß es seine Wohlthat, obschon der Held, der kein Herrscher sein wollte, wie ein Privatmann in sein Haus gegangen war, nicht wie Washington, der, wenn er auch mit „unaussprechlichem Entzücken“ (seine Worte) in sein Landhaus zu Mount Vernon am Potomac nach Beendigung des Krieges gegangen, doch es schnell wieder verließ, um Präsident des neuen Staates zu werden.

**Und Jerubbaal, Sohn Joasch, ging und wohnte in seinem Hause.** Daß Gideon auch Jerubbaal genannt ward, ist seit dem betreffenden Ereigniß Kap. 7, 1 nicht mehr in Betracht gekommen. Jetzt, wo sein Werk vollendet ist, nennt ihn die Erzählung mit überraschender Feinheit bei diesem Namen. Er hatte ihn ja daher erhalten, daß er Baals Altar zertrümmert und das abergläubische Volk dafür Baals Rache an ihm erwartete (Kap. 6, 32). Der Erfolg zeigt, daß Baal nichts ist. Gideon hat ihn und seine Knechte geschlagen und ist von Segen und Ruhm überhäuft worden. Da geht, so hört man das Volk sich sagen, Jerubbaal in sein Haus, der Größte in Israel, weil er Baal schlug. Baal vermag gegen den Treuen und Muthigen nichts. Seinen Feinden folgt immer der Sieg, denn Gott ist mit ihnen. Mögen das unser Volk und unsere Fürsten immer wahrnehmen! So lange er lebte, hatte Gideon Alles, was in Israel Ruhm und Freude brachte. Er hatte viele Söhne, Frieden, Reichthum und ein „gutes Alter“ (שׂיבה טובה), was von Niemanden sonst als von Abraham (1 Mos. 25, 8) gesagt ist, denn von David sagt es nicht das Buch der Könige, sondern erst die Chronik (1 Chron. 29, 28). Dieses „gute Alter“ bestand eben darin, daß er den Segen und den Erfolg seiner Glaubensthat vor sich, und während er lebte, ungebrochen und unverändert sah. Doch deutet der Erzähler schon, wie in einem heiligen Gemälde, den Schatten an, der nach seinem Tode sein Haus schwarz überzog. In Sichem gebar ihm ein Kebsweib einen Sohn und man nannte ihn Abimelech. Ich meine, das וַיָּשֶׂם bezieht sich nicht auf Gideon, sondern unbestimmt auf die Umgebung der Kebsfrau. Denn in Sichem machte man seinen Namen. Gideon hätte seinen Sohn nicht genannt „Mein Vater ist König,“ da er nicht herrschen, viel weniger König sein gewollt. Aber dem Kebsweibe ist die Eitelkeit natürlich, mit der sie einen Sohn von dem großen Gideon, der ein Königsansehen genoß, Abimelech genannt haben möchte. Diese Eitelkeit Sichems ist der Grund der kommenden Tragödie.

Von keinem der früheren Helden ist die Nachricht so ausführlich gewesen. Auch daß er begraben ward in seines Vaters Grab, in der Familiengruft, wird erwähnt. Auch das ein Zeichen seines Heiles. Auch hier, wie zuletzt immer, wird der Name seines Vaters miterwähnt, zu seinem Ruhme, weil er Gideon beigestanden (Kap. 6, 31), doch wird sonst nichts weiter von ihm berichtet. Gideon wohnte nicht mehr als Sieger in seines Vaters Haus, sondern in dem Seinen (V. 29), aber er wurde in seines Vaters Grab beerdigt. Menasse's Ruhm schläft darinnen, an dem, wie die Tradition sagte, der Segen Jakobs auf diesen Enkel in Erfüllung ging und von dem der Midrasch sagt, daß, was Mose in anderer Zeit, Gideon zu seiner gewesen ist.

---

1) Mit dieser Erklärung des Efod, und was ihm folgte, stimmen die alten jüdischen Ausleger überein. Eine tiefe Andeutung enthält der Midrasch (Jalkut, II, n. 64), indem er Gideons Stammgefühl von Menasse dem von Efraim entgegensetzt. Doch sah man das schon als eine Art von „unreinem Dienst“ an.

V. 33—35.

Und es war, da Gideon todt war, da wendeten sich die Söhne Israels und buhlten 33
den Baalim nach und machten sich den Baal Berith zu einem Elohim. *Und sie 34
dachten nicht an Gott, ihren Herrn, der sie errettet hat aus der Hand aller ihrer Feinde
rings umher. *Und sie thaten auch nicht wohl mit dem Hause des Jerubbaal Gideon, 35
trotz aller Wohlthat, die er Israel erwiesen hatte.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und es war, da Gideon todt war.** Bald zeigte sich's, daß es nur seine Persönlichkeit war, die das Volk gehoben; kaum ist er im Grab, fällt es zurück. Es ist scharf von dem Erzähler gesagt: וישובו, „sie kehrten zurück.“ Was sonst vom Volke im Verhältniß zu Gott gesagt ist, gilt hier von ihrer Sucht nach Sünde. Ad vomitum redierunt, wie Serarius gut erinnert.

**Und buhlten den Baalim nach und machten sich den Baal Berith zu einem Elohim.** Die widersinnige Leichtfertigkeit des Volkes kann nicht stärker hervortreten. Sie sind groß und frei geworden durch den Sieg über Baal — und nun laufen sie ihm wieder nach. Der „Jerubbaal“, der Baalstreiter, ist eben gestorben und sie gehen mit Baal einen Bund ein (siehe zu Kap. 9, 4). Daß die Völker im Baal Berith mit ihnen Frieden halten, geschah nur, weil sie durch Gott (יהוה) gesiegt — und siehe, sie machen Götzen zu Elohim (zur Gottheit).

Gideons Irrthum, daß er das Volk durch die Aufrichtung des Efod bewahren könne, zeigt sich nun. Sie denken — da er todt ist, in dem sie ihr Gottesheil personifizirt glaubten — weder an die Beute, aus welcher das Efod entstanden ist, noch an den, der sie gewährt hat. Undankbarkeit ist der Grund alles Unglaubens. Dank kommt vom Denken. Israel denkt nicht an den Gott, der es von allen Feinden erlöst. Wie wird es an den einzelnen Mann noch denken, wenn er gestorben ist. Sie entziehen dem Gott ihrer Väter den Gehorsam, wie sollen sie noch Huldigung haben für das Haus ihres Wohlthäters. Freilich stand der Efod noch in Ophra — aber wer das Heiligthum aus Mose's und Josua's Zeit verachtete, wird er dies persönliche Institut Gideons achten, wenn seine Stimme nicht mehr spricht.

**Sie thaten auch nicht wohl mit dem Hause des Jerubbaal Gideon.** Im Namen Jerubbaal liegt das ganze Verdienst des Helden und sein großer Erfolg ausgesprochen. Darum erwähnt ihn der Erzähler hier. Zur Verschärfung der Sünde ihrer Undankbarkeit und zur Lehre, daß, wer Baalim dienen will, auch keine Verpflichtung mehr haben will gegen die Baalstreiter. Es will nicht mehr erinnert werden, daß gegen Baal zu kämpfen Glück bringt. — Was es mahnt und Buße predigt, sucht es zu vergessen. Immer haben nicht gut gethan mit dem Hause Gottes, die von Gott abgefallen waren.

**Trotz aller Wohlthat, die er Israel erwiesen.** Der Erzähler deutet an, daß das Bestreben Gideons, durch Weihung des Efod an seine Thaten im Sinne Gottes zu erinnern, ganz eitel war. Denn es soll Niemand glauben, daß, wo das Verdienst Gottes verdunkelt wird, noch ein menschliches Verdienst vor der sündhaften Sophistik des Unglaubens bestehen könne.

## Neuntes Kapitel.

V. 1—21.

Und Abimelech, Sohn des Jerubbaal, ging nach Schechem zu den Brüdern seiner 1
Mutter und sprach zu ihnen und zur Sippschaft des Vaterhauses seiner Mutter wie
folgt: *Sprechet doch zu den Ohren der Herren von Schechem: Was ist euch genehmer, 2
daß siebzig Menschen über euch herrschen, alle Söhne Jerubbaal, oder daß Einer über
euch regiert, und bedenkt, daß ich euer Bein und Fleisch bin. *Und es redeten seinet- 3
wegen die Brüder seiner Mutter mit den Herren von Schechem alle diese Worte, und es
neigte ihr Herz nach Abimelech, denn sie sprachen: Unser Bruder ist er. *Und sie gaben 4
ihm siebzig Silberstücke aus dem Hause des Baal Berith, und er miethete damit leicht-
fertige und freche Menschen, und sie folgten ihm nach. *Und er kam in das Haus 5
seines Vaters nach Ophra und erschlug seine Brüder, die Söhne des Jerubbaal, siebzig
Mann auf einem Stein, und nur Jotham, der Sohn des Jerubbaal, der jüngste, blieb
übrig, denn er hatte sich versteckt. *Und es hielten alle Herren von Schechem und das 6
ganze Haus Millo eine Versammlung, gingen und krönten den Abimelech zum König bei
dem Eichendenkmal, welches bei Schechem ist. *Das sagte man dem Jotham, und er ging und 7
stellte sich auf den Gipfel des Berges Gerisim, erhob seine Stimme, rief ihnen zu und sprach:
Höret auf mich, ihr Herren von Schechem, und möge der Gott euch hören. *Einst gin- 8
gen die Bäume für sich einen König zu salben und sprachen zum Oelbaum: Sei König
über uns. *Und der Oelbaum sprach zu ihnen: Habe ich denn meine Salbe verloren, 9
womit man Gott und Menschen ehrt, daß ich gehen soll zu schwanken über den Bäu-

10 men? *Und es sprachen die Bäume zum Feigenbaum: Komm doch du, sei König über
11 uns. *Da sprach zu ihnen der Feigenbaum: Habe ich denn meine Süße und die heil-
same Fruchtbarkeit verloren, daß ich gehen soll, um über den Bäumen zu schwanken?
21 *Und es sprachen die Bäume zum Weinstock: Komme doch du, sei König über uns.
13 *Da sprach zu ihnen der Weinstock: Habe ich denn meinen Most verloren, der Gott und
14 Menschen erfreuet, daß ich gehen soll zu schwanken über den Bäumen? *Und es sprachen
alle Bäume zum Dornbusch: Komm, sei unser König. Da sprach der Dornbusch zu
15 den Bäumen: Wenn ihr es ernst meint, mich über euch zum König zu salben, so kommt
und genießt meinen Schatten, wenn aber nicht, so gehe Feuer aus dem Dornbusch und
16 verzehre die Cedern des Libanon. *Also, wenn ihr nun in Wahrheit und Lauterkeit gehandelt
habt, da ihr Abimelech zum König machtet und Gutes thatet mit Jerubbaal und seinem Hause,
17 und so nach dem Verdienst seiner Thaten ihm vergeltet; . . . *da doch mein Vater für
euch gestritten und sein Leben für euch eingesetzt und euch gerettet aus der Hand von
18 Midjan, *und ihr erhebet euch nun gegen das Haus meines Vaters und erschlaget seine
Söhne, siebzig Mann auf einem Stein, und macht den Abimelech, seiner Magd Sohn,
19 zum König über die Herren von Schechem, weil er euer Bruder ist. *Wenn ihr also
in Wahrheit und Lauterkeit heute mit Jerubbaal und seinem Hause gehandelt, so freut euch des
20 Abimelech und auch er freue sich eurer. *Wenn aber nicht, so gehe Feuer aus von Abimelech
und verzehre die Herren von Schechem und Beth-Millo, und gehe Feuer aus von den Her-
21 ren von Schechem und Beth-Millo und verzehre den Abimelech. *Und Jotham floh
und entkam und ging nach Beer, und blieb dort vor seinem Bruder Abimelech.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Schechem (Sichem) war ein Hauptsitz in Efraim (vgl. Josua 24, 1); die Eifersucht des Stammes gegen das Ansehen, welches Menasseh unter Gideon erlangt, noch immer vorhanden. Wenn auch Gideon todt war, so stand doch das Efod noch in Ophra und eine Autorität lag immer noch auf dem Hause Gideons. Die Erzählung macht einen Unterschied zwischen den Söhnen Gideons und Abimelech. Während es Kap. 8, 30 heißt, daß Gideon von vielen Frauen (נשים) siebzig Söhne gewann, so wird von Abimelech (V. 31) gesagt, daß seine Mutter eine פלגש, ein Kebsweib in Sichem gewesen[1]). Gerade dieser trug den Namen Abimelech („mein Vater ist König"), der von Mutterseite ein Efraimit war. So erklärt sich in einem wilden und ehrgeizigen Herzen psychologisch die sündige Sucht nach Herrschaft.

**Denn sie sagten: Unser Bruder ist er.** Als Abimelech sich mit seinem verbrecherischen Plane nach Sichem wandte, kannte er die eitle Herrschsucht der Efraimiten völlig. Er weiß, daß es sie reizt, wenn man von der „Herrschaft der siebzig Söhne des Jerubbaal" zu ihnen sprach. Zwar hat doch Gideon keine Herrschaft gewollt und seine Söhne sie auch nicht üben können, aber der Mittelpunkt des Ansehens war doch in Ophra, in seinem Haus, wo das Efod war. Lehrreich sind nur die zwei Erfahrungen, welche sich aus der Verhandlung Abimelechs mit Sichem ergeben. Zuerst wie das Ansehen, welches das Efod — ohne eigentliche Herrschaft, — dem Hause Gideon gab, gerade ihm zum Fallstrick des Neides wurde — aber wie doch Sichem dieses Ansehen, als Erbe Gideons, nicht aufgeben will, sondern nur auf Einen der Ihren zu übertragen die Lust hat. Die Erzählung hat überall tragische Art. Gerade was zur Größe und Treue mahnen sollte, wandelte die freche Sünde in Anreizung zu Verrath und Unglück um. In den „Herren von Schechem" regt sich keine Stimme der Wahrheit oder Gerechtigkeit, durch welche Abimelechs unnatürlicher Plan zurückgewiesen ward. Sie strafen ihn nicht Lüge, denn seine Brüder herrschen nicht — sondern sie unterstützen sogar seinen Plan, denn er ist ihr Bruder, durch ihn werden sie herrschen. Es zeigt sich nur, daß der gesammte Geist Sichems verdorben war. Wie Abimelech, seine Sippschaft, wie diese waren alle Einwohner Schechems gesinnt.

**Und sie gaben ihm siebzig Silberstücke aus dem Hause des Baal Berith.** Es war Israel verboten, einen Bund (Berith) mit den Völkern rings umher zu schließen (cf. Kap. 2, 2). Wenn Israel abfiel, so zeigte sich dies zuerst in der Neigung, die Trennung von den heidnischen Nachbaren aufzuheben. Nur gaben für ein solches Bündniß nicht jene, sondern die Israeliten von ihren Glaubensgütern auf. Die Verehrung eines Baal Berith, war das Symbol der Gemeinschaft mit den Heiden, wodurch das Verbot, keinen Berith zu schließen, unbeachtet blieb. Sein Tempel war der Mittelpunkt der Vereinigung beider Theile. Die Unterstützung des Abimelech für sein Unternehmen ging von allen Verehrern des Baal Berith aus, denn es war ja gegen das Haus des Jerubbaal gerichtet, welcher der erklärte Feind des Baal war. Da also das besondere Interesse des Kultus des Baal Berith dabei in's Spiel kam, so konnten seine Tempelschätze dazu in Anspruch genommen werden. Welche Schmach, wenn der Sohn des „Baalsiegers" aus dem Tempel dieses Baal Geld nimmt, um seine Brüder zu morden! Welch ein Sieg des Satans über den jungen Ehrgeizigen! Und billig genug war der Mordpreis. Denn das müßige Gesindel, welches sich zur Leibwache Abimelechs miethen ließ, bekam für den Kopf jedes Sohnes Gideons ein Silberstück, also einen Schekel. Wie

1) Mit besonderer Verachtung sagt auch Jotham V. 18 von ihm, er sei „der Sklavin Sohn".

wenig klar auch durch Uebertragungen in unser Geld der Werth eines Geldstücks in jener Zeit hervortritt, so ist doch immer furchtbar, wie wenig (noch lang nicht 1 Thlr.) es gekostet hat, die gräulichste That zu verrichten.

**Und er erschlug seine Brüder.** Abimelech ist das wahre Abbild eines Tyrannen, wie ihn die Geschichte der Griechen auf Festland und Inseln, aber auch die neuere Geschichte, namentlich in Italien, vielfach kennt. Machiavel sagt im Fürsten (Kap. 8): „Wer auf eine widerrechtliche und gewaltsame Weise eine Krone an sich reißt, muß, wenn es nöthig sein soll, grausam zu sein, alle Grausamkeit auf einmal ausüben, damit er nicht nöthig habe, alle Tage damit von vorne anzufangen.“ Er führt dafür außer dem Agathokles, den kleinen Tyrannen von Fermo, Oliverotto an, der seinen Oheim, Erzieher, Freund und Wohlthäter mit einem Schlage verrätherisch beim Gastmahl tödten ließ, um Herr der Stadt zu werden.

Nur Einer entkam, der jüngste, Jotham mit Namen. Das Bekenntniß des יהוה, das in diesem Namen seines jüngsten Sohnes liegt, zeigt die fromme Treue des Gideon auch hier und bestätigt, daß nicht er, sondern Sichem den Namen Abimelech erfunden.

**Und es hielten die Herren von Schechem eine Versammlung.** In Folge des Mordes an Gideons Söhnen findet nun Königswahl statt. Wie die Wähler, so ihr König. Die Großthat war gelungen, das Haus Gideons zerstört. Welch ein Gegensatz! Nach dem glorreichen Siege über Midjan will Gideon, von den Mannen vieler Stämme dringend gebeten, nicht einmal ihr מֹשֵׁל, ein Imperator bleiben. Und die Sichemiten machen den Meuchelmörder seiner Brüder zu einem König. Ein Königthum, wie die heidnischen Städte an der Küste inne hatten, ohne Sitte, voll Blut, ohne Salbung, voll Sünde, wird auf gewaltsame Weise von Sichem und seinem Castell (Bet-Milloh) aus Eitelkeit hergestellt und zwar frech, wie der Mord gewesen, an einer Stätte heiliger Erinnerung. Da, wo Josua, bevor er starb (24, 26), mit dem Volke einen Vertrag Gottes geschlossen, wo er sie auf das Gesetz verpflichtet, wo das Volk gelobt hat Gott allein zu gehorchen, — da, an dem großen Stein, den Josua unter der Eiche aufgerichtet hat, da wählen zwei abgefallene, selbstsüchtige, mit Mord und Unglauben befleckte Städte einen Sohn Jerubbaals zum König, der zum Baalsdienst sich besolden ließ! Denn es heißt, es sei die Krönung geschehen „עִם־אֵלוֹן מֻצָּב, bei Schechem[1]).“ Und wenn auch sonst nichts näheres über den Ort gesagt ist, so darf man aus dem Zusammenhang und der Tragik des ganzen Ereignisses schließen, daß der Erzähler gerade deren Ort darum hervorhebt, um die Schandthat noch sichtbarer zu machen, wie er an diesen Stellen immer Jerubbaal, nicht Gideon setzt, um den Contrast hervorzuheben, den diese Baalsknechte mit seinem großen Namen bilden.

**Und sie sagen es Jotham an.** Während die Vorbereitungen zur Krönung vor sich gehen, sagt man es Jotham, dem letzten Gideonssprößling an! Was soll er thun! Alles Volk liegt in Erschlaffung. Die Greuelthat hat keinen Aufstand hervorgerufen. Auch die Stämme, die etwa davon gehört und sich nicht betheiligt, bleiben still. Die Sünde hat alle Nerven des Muthes und der Dankbarkeit abgestumpft. Der Sohn des Helden erfährt noch eine Nachricht, er hat noch einige Helfer auf der Flucht; es seufzen vielleicht noch Einige in der Stille mit ihm; aber sonst ist er allein. Doch der Geist, den er von Gideon geerbt, hat ihn nicht verlassen. Während sie unten den Brudermörder krönen, erscheint er oben auf dem Felsen wie das Gewissen. So erscheint beim modernen Dichter großartig Tell auf dem Felsen über dem Tyrannen. Aber Jotham hat keinen Pfeil des Todes, aber des Geistes. Den Pfeil der Gleichnißrede, getaucht in den Schmerz und die Vergeltung Gottes, schickt er hinab. Der Berg Gerisim war der Berg des Segens (5 Mos. 27, 12), aber durch die Sünde Sichems wird er im Gleichniß Jothams ein Berg des Gerichtes. Er heißt heute, wie schon im Mittelalter, el Tûr (der Berg), und erhebt sich 800 Fuß über das heutige Nablûs. Wahrscheinlich erschien Jotham auf einem Vorsprung nah genug, um gehört, fern genug, um nicht bald ergriffen zu werden.

**Höret auf mich, und möge der Gott euch hören.** Sie sollen sein Gleichniß hören, wie der Gott (Elohim) den Jubel hören möge, der aus dem Thale von der Königskrönung heraufschallt. Das Gleichniß selbst gehört zu den merkwürdigsten Lehrstücken aus dem Leben von Israel, nicht blos wegen seiner politischen Bedeutung, auch so zu sagen literarisch. Aus dem orientalischen Geist, und zwar dem nicht israelitischen, wie auch dem nicht griechischen, stammt die Fabel und der sogenannte Apolog. Aus einem Pantheismus, in welchem Baum und Thierwelt das vorherrschende Symbol idealer Volksgedanken darstellte. Wenn aber sein Ursprung in der religiösen Belebung der Natur wurzelt, so ist doch sein Gebrauch durch das soziale Bedürfniß gezeitigt worden. Fabel und Märchen waren im Orient immer Waffen des Geistes gegen Gewalt und Tyrannei (vergl. meine Eddischen Studien S. 15). Sie wurden im Volke der individuelle Trost gegen das allgemeine Elend. Auch wo sie ursprünglich bei den Griechen erscheinen, verleugnen sie diesen Charakter nicht. Deßgleichen redet Jotham auch zu den Tyrannen in Sichem in dieser Volkssprache, die sie verstehen. Er redet nicht wie ein Prophet, denn er ist keiner, und das Ohr seiner Zuhörer ist von Baals Sünde verstopft. Er redet nicht einmal von der Gewalt und den Thaten des יהוה, von dem er seinen eigenen Namen hat. Er spricht vom Elohim und seiner Vergeltung, dem allgemeinen göttlichen Wesen, welches auch die Heiden anerkennen. Er redet ganz in ihrer Sprache, volksthümlich mit Volksweisheit. Aber welch ein Unterschied zwischen der sittlichen Kraft, welche den Jotham zu seinem Gleichniß berechtigt, und etwa den Motiven, welche der Grieche Archilochos hat. Da ist die verletzte Eitelkeit eines abgewiesenen Freiers, hier die einzige Stimme der Empörung und Wahrheit gegen den Tyrannen und Mörder der Seinen. Mit diesem sittlichen Motiv erhebt Jotham das Gleichniß bis an die Höhe des göttlichen Wortes und gibt er das erste Beispiel, wie eine Volksweise, die aus entgegen-

1) Die größte Wahrscheinlichkeit ist wohl dafür vorhanden, daß מצב wie מצבה, oder מצבת zu nehmen ist.

gesetzten Grundsätzen geboren ist, durch sittliche Anwendung das Gefäß der höchsten Geheimnisse und Lehren werden konnte (in Christi Gleichnissen). Jotham gibt ein Gleichniß und die Anwendung dazu (von Vers 16 an), aber es drückt auch ohne diese die Erzählung einen unabhängigen politischen Gedanken mit solcher Kraft aus, wie er kaum irgendwo bis in neuere Zeiten wiedergekehrt ist. Es springt ein so reifer Charakter politischen Bewußtseins heraus, wie man ihn aus scheinbar so schlichten Verhältnissen gar nicht erwartet.

Die Bäume wollen einen König haben. Ein Grund wird nicht angegeben, aber die Geschichte Israels, auf die gezielt wird, bietet ihn dar. Es fühlten die Leute, daß in Kriegsgefahren einheitliche Leitung wichtig ist. Sie meinen, daß wenn es ihnen oft übel ergangen ist durch Moab und Midjan, so sei die Schuld die mangelnde Verfassungsform. Sie wollen einen König haben, um, wie sie in ihrer Thorheit meinen, Gottes Gebot entbehren zu können. Gideon sagt: Gott ist Euer Herrscher. Das abgefallene Volk will sich ihn durch einen König ersetzen, den es nach seinem Bedünken, auch nach Gottes Geist erwählt.

Wenn Königswürden angeboten werden, sind abschlägliche Antworten selten. Solon ist sie eigentlich nicht angeboten worden, und Otto, der Herzog von Sachsen, der Vater Heinrich des Ersten, war schon zu alt, um solche Last zu tragen. („Ipse vero quasi jam gravior annis recusabat imperii onus“, wie Widukind sagt.) Die guten Bäume aber wollen nicht gewählt werden, trotz ihrer Kraft. Sie achten die Weise des Königthums, welches ihnen geboten wird, zu gering, um dafür aufzugeben, was sie besitzen. Oelbaum, Feigenbaum, Weinstock haben Ehre, Genuß, Ansehen genug, um ihr zeitiges Wirken nicht dieser Krönung vorzuziehen. Sie wollen lieber bleiben in dem, was ihnen persönlichen Werth sichert, als „über den Bäumen schwanken“. Ein schönes Bild der unsichern, ungleichen, von jedem Wind bewegten Volksgunst geben die Aeste der Bäume, die niemals ohne Bewegung und Schwanken sind. Das Königthum, das ihnen geboten wird, ist von der Volksgunst gegeben. Danach wird es sich also richten müssen, wenn es nicht fallen will. Und um solche Mittel zu gebrauchen, wie nöthig ist, auch gegen die Volksgunst Macht zu erzwingen, dazu ist ihre Natur zu edel. Sie müßten diese erst verloren haben, um einem solchen Ruf zu folgen. Es war ein erhabener König neuester Zeit, der aus ähnlichen Motiven widerstand, anzunehmen, was ihm geboten war.

Daß Jotham, der Sohn Gideons, diese Lehre vorträgt, ist sehr bezeichnend. Natürlich weist er damit auf die Abweisung der Krone durch Gideon zurück. Nur hebt er dabei die negative Seite schärfer heraus. Es zeigt sich, daß man die haltlose und zwieträchtige Weise der Volksgunst und des Volkswillens schon damals tief genug kannte. Man mußte der Sohn eines Gotteshelden sein, um mit beißender Kraft die charakterlose Weise solcher Wühler signalisiren zu können. Gegen das wahre Königthum, wie es in Israel später eintrat und in seiner Idealität die höchste Vollendung des Gottesstaats bildet, ist durch Jotham nichts gesagt. Das Volk, das zu Samuel spricht, es wolle einen König haben, ist ein ganz anderes, als diese verbrecherischen Sichemiten, die gerade gegen Gott einen König wollen. Darum können diese auch nur einen König brauchen, der nichts zu verlieren hat und der ihrer werth ist, wie der Dornbusch. Alle Sünde liebt die Willkür, darum verdienen sie einen Tyrannen. Der Dornbusch ist der Typus solcher Personen, die, wenn sie erst aus blutigen Händen eine Macht genommen, sie auch mit Blut zu erhalten geeignet genug sind.

Auch die ästhetische Schönheit des Gleichnisses ist hervorzuheben. Die Bäume geben die beste Vorstellung einer Republik, denn sie haben jeder ihre besondere Thätigkeit und keiner ist in der Lage, irgend welche besondere Wirksamkeit auf den andern auszuüben. Wer dies als König unter ihnen thun wollte, müßte gleichsam aus dem Boden, in dem er haftet, heraus und über ihnen Allen schweben. Ihr Wille wäre dann für ihn das, was sonst die nährende Erde für Alle ist. Jeder Baum, der Frucht trägt, würde diese dadurch verlieren. Der dürre Dornbusch allein, für ihn entsteht kein Verlust. Auch der Vergleich mit Israel ist schön. Dessen Stämme sind auch gleich. Sie empfangen alle wie die Bäume ihre Kraft durch Gott. Wollen sie sich ihm entziehen, um den Dornbusch zu krönen, werden sie das erfahren, was vom Dornbusch ausgeht, nämlich Feuer.

Die Tiefe des Gleichnisses ist unerschöpflich. Denn seine Wahrheit ist immer wiedergekehrt. Israel war mehr als einmal in der Lage der Sichemiten. Damals zumeist, als der es ablehnte, ein König zu sein, dessen Reich nicht von der Welt ist. Auch damals machten Herodes und Pilatus Freundschaft. Der Dornbusch schien König zu sein, als er das Haupt des Gekreuzigten umgab. Aber Israel erfuhr, was hier verkündet wird. Es ging ein Feuer aus und verzehrte Stadt und Volk, Tempel und Burg.

**Und sie sprachen zum Oelbaum.** Der Oelbaum (זית) ist an und für sich schon wie ein König unter den Bäumen, daher von Columella „der erste unter den Bäumen“ genannt. Man ehrt mit ihm „אלהים ואנשים“. Sein Oel in der Salbung weiht „Könige und Priester“. Von Oel brennt das Licht, das Gotte geweiht ist. Der Oelbaum ist das Symbol eines Königthums im Frieden, denn Oelblatt und Oelzweig sind die Zeichen der Versöhnung und des Friedens, wie denn Israel in seiner Gottesherrlichkeit verglichen wird mit dem „schönen Oelbaum“ (Hosea 14, 10).

Indem nun der Oelbaum die Bäume abweist, spricht er: Habe ich denn verloren (הֶחֳדַלְתִּי, eine seltene Form, die ich mit Keil für ein einfaches Kal halte) mein Oel, daß ich über den Bäumen schwanke? Hat denn Israel sein Friedensgottesleben verloren, seine heilige Salbung durch Gottes Diener, sein frommes Licht und Leben in seinem Gesetz — ist Israel verarmt an seinem Gott, daß es sich durch heidnische Künste regieren lassen muß? Was der Oelbaum gewährt und was Abimelech thut, sind crasse Gegensätze.

Dasselbe trifft beim Feigenbaum ein. Er ist auch das Symbol des Gottesfriedens im Lande, wenn Gott regiert. Die Alten hatten den Glauben, daß, wenn man einen wilden und ungezähmten Stier an einen Feigenbaum bände, würde er

ruhig (Plutarch, Tischreden, lib. 6. quaest. 10). In Athen gab es mit ähnlichem Symbol einen heiligen Feigenbaum wie Oelbaum. In der Schrift namentlich gilt er als Symbol des heiligen Friedens, wie der Prophet Micha 4, 4 spricht: „Dann wird Jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen, und Keiner stört." So läßt Jotham den Feigenbaum andeutend lehren: Habe ich denn — Israel — die Möglichkeit verloren, in Gottesfrieden zu sitzen! War denn nicht vierzig Jahre unter Gideon Ruhe und Segen genug, — soll ich das Alles aufgeben, um in die Willkür der Sünde zu fallen? Denn nur wenn Gottes Frieden nicht mehr ist, dann kann es wie Sichem handeln, dann aber verdorrt es, wie der Feigenbaum, in Christi Zucht, ohne Frucht.

Dasselbe gilt vom Weinstock. Er erhebt sich im Orient zur Höhe von Ulmen und Cedern und spendet Schatten. Daher ist er in weiter Ausdehnung Symbol der Schatten und Frieden gebenden Herrschaft. „Berge sind von seinem Schatten bedeckt", sagt der Psalm. Ueber den Thron des persischen Königs zog sich ein goldener Weinstock. Man schenkte Weinstöcke von Gold an Könige als Zeichen der Anerkennung ihrer Herrschaft (vgl. meine Abhandlung: der goldene Thron Salomo's in Wiss. Bericht 1, 124). Im Tempel zu Jerusalem stand ein berühmter goldener Weinstock, dessen auch Tacitus Erwähnung thut. Die Mischna sagt davon: Ein goldener Weinstock stand am Eingang der Tempelhalle, über Stangen aufgezogen; wenn Jemand etwas weihete, so that er es als „Blatt" oder „Traube". Elieser b. R. Zadok erzählte, es war einst so viel, daß drei Hundert Priester es fortbringen mußten (Mischna Middot. 3, 8).

Wie der Oelbaum spricht, daß sich mit ihm ehren אלהים ואנשים, so thut dies der Weinstock, indem er von der Freude spricht, die „Gott und Menschen" an ihm haben. Sonst heißt es nur „der Wein erfreut des Menschen Herz", aber auch nur über Wein wird der Segen Gottes gesprochen, und Melchisedek bringt „Brod und Wein" als „Priester des höchsten Gottes" (1 Mos. 14, 18). Und doch ist wohl das „Gott und Menschen" nur sprichwörtlich zu nehmen, wie daß er Jedermann, und zwar den Höchsten und Besten erfreue; in ähnlicher Weise brauchen wir seit dem Mittelalter den Ausdruck „Gott und die Welt". Hartmann von Aue sagt im Iwain V. 262: „Verlegeniu müezekeit ist gote und der werlte leit." — Einen schönen Gegensatz bildet nun der Uebergang vom Weinstock, der Schatten gewährt, zum Dornbusch.

Die Feinheit der Erzählung zeigt sich überhaupt beim Uebergang zum אָטָד. Während die Bäume zu dem Oelbaum sprechen מָלְכָה und zu Feigenbaum und Weinstock מָלְכִי in seltenen Imperativformen, die mir die Bedeutung einer respektvollen Bitte beizumischen scheinen, wird zum Dornbusch in gewöhnlicher Art geredet: מלך עלינו. Wenn man den אטד auffordert, König zu sein, fehlt auch der Respekt, den man vor Oelbaum und seinesgleichen hat.

Der Weinstock, der Schatten gibt, ist auch oft gar nicht fern vom Dornbusch. Nicht selten sind noch heute im heiligen Lande fruchtbare Weinberge, auf denen Oel- und Feigenbäume sich befinden (vgl. Rosenmüller, Morgenland zu Sprüchwörter XV, 19), von Dorngebüschen eingehegt.

**Und der Dornbusch sprach: Wenn ihr wirklich mich zum König salbt.** Der schärfste Tadel für die „Bäume" liegt darin, daß der Dornbusch selbst kaum glauben kann, daß seine Königswahl ehrlich gemeint sei (באמת); ebenso treffend läßt Jotham den Dornbusch sagen, daß ihn die Bäume „salben" wollen. Womit? Mit Oel. Aber der Oelbaum weigert sich ja über solche König zu sein. Sie salben mit Oel, ist der Sinn, dem Symbol des Friedens, und haben Mord und Unfrieden auf ihrer Seele. — Der Dornbusch erklärt sich bereit, ihnen Alles zu geben, was er hat. Sie können sich in seinem Schatten bergen. Aber er schützt nicht vor der Sonne und seine Nähe sind Stacheln. Im Falle des Ungehorsams und Abfalls wird er Feuer ausgehen lassen und rücksichtslos verbrennen, auch die Cedern des Libanon. Denn das sind seine einzigen Künste und Kräfte: stechen und brennen. — Aesop hat eine Fabel, die, freilich spielerisch abgeschwächt, eine ähnliche Lehre enthält; sie handelt vom „Fuchs und dem Dornbusch". Jener will sich, um nicht zu fallen, am Dornbusch halten und sucht bei ihm Hülfe. Da zersticht er sich ganz an seinen Nadeln. Auf sein Geschrei ruft der Dornbusch: Wie kannst du hoffen, mich zu fassen, der ich nur andere zu fassen gewohnt bin (Fab. 8).

Die Rede des Dornbusches in V. 15 wird nun von Jotham in völliger Parallele bei seiner Anwendung V. 16 gehalten. Einer nähern Erklärung, daß die Sichemiten den Bäumen, die Helden, welche bis jetzt Israel groß gethan (nicht blos Gideon, aber auch nicht blos Othniel und Barak, wie die Rabbinen meinen), den drei guten Pflanzungen, der Dornstrauch dem Abimelech entsprechen — bedarf es nicht. Der Akt, den er schildert, geht ja zu seinen Füßen vor sich. Nur darauf muß er sie aufmerksam machen, daß auch das an ihnen eintreten werde, was der Dornbusch gedroht hat. Denn es liegt noch in der Zukunft.

Wie der Dornbusch zu den Bäumen sagt: „Wenn ihr mich ehrlich zum König salbt," so redet er mit zerschmetternder Ironie zu dem Volke: **Wenn ihr nun „ehrlich und lauter" den Abimelech zum König gemacht habt.** An eine Vergeltung guter und böser Thaten durch guten und bösen Erfolg glaubten auch die Heiden. Selbst als der Perser Orotes den Tyrannen Polykrates widerrechtlich ermordete und dann in ähnlicher Weise unterging, sagt Herodot (3, 128): „So ereilten ihn die Rachegeister des Samiers Polykrates." Man behauptete, der Tyrann Agathokles sei an demselben Tage untergegangen, an welchem er den scheußlichen Verrath an seinem Bundesgenossen Ophellas begangen. Eben weil dieser Glauben auch unter den Heiden herrschte, so war dafür das Gewissen noch am meisten zu bewegen. Dem Gesetze des Elohim, der sie hört, würden sie auch nicht entgehen, wenn sie auch vom Altare des יהוה sich wendeten. Wenn sie meinen, so ruft ihnen sein empörtes Herz bitter ironisch zu, daß es die gesammten Bäume (V. 14: כל־העצים) ehrlich meinen können, indem sie sich einen Dornbusch salben — dann haben sie vielleicht auch „ehrlich und

lauter" gehandelt, als sie den Abimelech König nannten, als sie das Haus des Helden erschlugen, der sein eigen Leben dahingab, sie zu retten, als sie den Mörder, seiner Sklavin Sohn, krönten. Solche „Ehrlichkeit und Tugend" wird nach Gebühr vergolten werden. Wie der Dornbusch gesagt, wird es eintreten. Der Erfolg wird den Lohn offenbaren. Israel wird dann erkennen, was es heute erstarrt und stumm hingehen läßt. Wenn solche Greuelthat „gut" heißen kann — wiederholt er — und in dieser Wiederholung ist des Redners ausbrechender Schmerz sichtbar, — dann mögt ihr euch an Abimelech freuen, wie ihr jetzt dort unten im Thal (heuchlerisch) jubelt; wenn aber nicht, dann möget ihr erfahren, was es heißt, den Dornbusch zum König haben. Dann wird Sünde vernichten, was Sünde begonnen; das Verbrechen wird lösen, was Verrath verbunden. Dann wird Feuer vom Dornbusch die sündigen Bäume, und Feuer aus ihnen den tyrannischen König verzehren. Er sprach es und sie hörten es. Aber Rausch und Sünde übertönten ihr Gewissen. Die Freundschaft und Freude war noch jung. Israel schwieg, und Jotham, der Sohn des Helden, floh nach Beer. Wo der Ort liegt, ist nicht anzugeben. Wahrscheinlich im Süden — bis in die Nähe der Wüste, um vor Abimelechs Verfolgung sicher zu sein. Es ist nichts weiter von ihm bekannt, — aber aus der Tragödie, die seines Vaters Geschlecht verdunkelt, leuchtet sein Wort auf wie eine unvergängliche Bußpredigt an die Welt in der Sprache der Welt, und mahnet die Könige und Völker an die sichere Vergeltung.

V. 22—30.

22 23 Und Abimelech schaltete über Israel drei Jahre. *Und es sandte der Gott einen
bösen Geist zwischen Abimelech und zwischen die Herren von Schechem, und es übten
24 die Herren von Schechem gegen Abimelech Verrath, *damit heim komme die Gewalt-
that an den siebenzig Söhnen Jerubbaals und ihre Blutschuld laste auf Abimelech, ih-
rem Bruder, der sie erschlug, und auf die Herren von Schechem, die seine Hände aus-
25 rüsteten, um seine Brüder zu erschlagen. *Und es legten ihm die Herren von Schechem
Hinterhalt auf die Spitzen der Berge und plünderten, was auf dem Wege bei ihnen
26 vorüberzog, und man sagte es Abimelech an. *Und Gaal, Sohn Ebed, kam mit seinen
Brüdern auf einem Zuge nach Schechem, da setzten auf ihn die Herren von Schechem
27 Vertrauen. *Und sie gingen auf's Feld, hielten Lese auf ihren Weinbergen, kelterten,
dann bereiteten sie Erntefeste und kamen in das Haus ihres Gottes, aßen und tranken,
28 und verwünschten den Abimelech. *Und Gaal, Sohn Ebed, sprach: Wer ist Abimelech,
und wer ist Schechem, daß wir ihm dienen; ist er nicht ein Sohn Jerubbaals und Se-
bul sein Aufseher? Dient lieber den Männern Chamors, des Vaters von Schechem,
29 denn was wollen wir ihm dienen? *Und wer mir gebe dies Volk in meine Hand, und
ich wollte den Abimelech wegbringen, und sprach zu Abimelech: Mehre dein Heer und
30 ziehe aus. *Und Sebul, der Oberste der Stadt, vernahm die Worte des Gaal, Sohn
Ebed, und sein Zorn entbrannte.

**Exegetische und theologische Erläuterungen.**

**Und Abimelech schaltete.** Der Erzähler gebraucht nicht „er war König" oder „er herrschte", sondern וַיָּשַׂר, er war ein שַׂר. Er wird nicht als ein rechtmäßiger König (מֶלֶךְ) anerkannt und nicht als ein Feldherr Israels. Er ist eben nur ein Usurpator, den die Seinen mit angemaßter Macht bekleidet. Wenn auch gesagt wird „über Israel", so doch nicht über das Ganze. Sein Einfluß ging, wie die Geschichte lehrt, nicht über den engen Kreis der Efraimitischen Gebirge hinaus. Freilich am Ansehen, welches immer auch die schlechte vollendete Thatsache gewährt, wird es auch in weiteren Gebieten nicht gefehlt haben.

**Und der Gott sandte einen bösen Geist.** Freundschaft unter den Bösen ist nur ein Bündniß im Laster gegen die Andern. An sich kann sie nicht bestehen. Ihre Zucht, sagt auch Hesiod, bereitet die Bosheit sich selbst. Drei Jahre lang hatte Abimelech, wie es scheint, in Frieden gewaltet. Plutarch hat einen großen Aufsatz über die Absichten der Gottheit, daß sie oft für die Verbrechen der Menschen so spät Vergeltung fordere. Aber, führt er aus, das ruhe in der Weisheit der Vorsehung, die auch für die Strafe den rechten Zeitpunkt wisse. Auch hier, weil von so unheiligen Menschen gesprochen wird, nennt der Erzähler den vergeltenden Gott Elohim nicht יהוה; er schickt den bösen Geist der Zwietracht unter sie. Denn das feste Gesetz der Strafe der Sünde durch sich selbst fließt aus seiner Wahrheit. Es wäre die Aufhebung der Gerechtigkeit und Wahrheit göttlicher Regierung, wenn die Nichtswürdigkeit ohne Vergeltung bliebe. Sie empfangen diese aus der sittlichen Weltordnung durch sich selbst. Es ist eine der häufigsten geschichtlichen Erfahrungen in Staat und Leben, welche sich hier darstellt, das Vorbild aller unnatürlichen Bündnisse gegen das Recht und ihres Endes. Es ist zugleich eine tiefe dogmatische Darlegung von der ungemeinen Klarheit, in welcher auch im Buch der Richter die Weltregierung Gottes aufgefaßt wird[1]), wenn als Sendung des bö-

1) „Es ist ein Etwas gemeint, das auf das geistige Wesen des Menschen wirkt, also nicht eine Gesinnung, aber auch kein Dämon." Hofmann, Schriftbeweis 1, 109.

sen Geistes durch Elohim gelehrt wird, sobald das Laster mit sich selbst verfällt und aus Bosheit die natürlichen Quellen des Vortheils sich verstopft. Wie Sichem mit Abimelech gegen die Söhne Gideons vorgegangen, so sucht es mit ihm jetzt zu handeln. Verrath hat begonnen, Verrath endet die Katastrophe.

**Damit heim käme.** Mit Nachdruck werden לבוא und לשום wiederholt. Die ganze Geschichte wird so ausführlich nur berichtet, um Israel zu zeigen, daß eine Vergeltung ist, — daß die Sünde ihre Schuld trägt und büßt. Es kommt das Blut als Schuld über die Mörder. Wer hat dies mehr als Israel selbst erfahren, als es den erschlug, der mehr war als Gideon und seine Söhne! Was hier die Erzählung an Abimelech und Sichem im Laufe von drei Jahren darstellt, hat die Weltgeschichte an denen, die sprachen: „Sein Blut komme über uns“ viele Jahrhunderte offenbart. Beide büßen sie, Sichem und Abimelech, denn sie sind gleich schuldig. Auch Jerusalem und das Reich, das Pilatus gesendet hat, hat gelitten.

**Und sie legten ihm Hinterhalt.** Es ist nicht mitgetheilt, was die nächste Gelegenheit zur Zwietracht gegeben. Aber Sichem erkannte, daß es sich täuschte, als es meinte, durch Abimelech selbst zu herrschen. Es war in die Hände eines eisernen Herrschers gerathen, gegen welchen das feige und genußsüchtige Sichem einen offenen Aufstand nicht wagte. Aber mit heimtückischen Listen suchte es ihn verhaßt zu machen. Denn die Räuberei aus heimlichen Hinterhalten, die V. 25 betrachtet wird, hat einen völligen Sinn und steht namentlich mit „ויבגדו, sie trugen sich mit Verrath (V. 23)“, in gutem Zusammenhang, wenn man sie von den Sichemiten begangen sieht, um dem Abimelech, als wäre sie von ihm veranstaltet, zur Last zu fallen. Er war durch sie ein Mörder geworden; jetzt sollte er ein Räuber und Wegelagerer scheinen. Aber Abimelech erfuhr den Trug. Damit war nun der Friede gebrochen. Und solche Leute, wie hier geschildert werden, wissen nun, daß man sich gegenseitig vorzusehen habe.

**Und Gaal ben Ebed kam.** Ein Abenteurer, wahrscheinlich ein Sichemit, dessen Namen vielleicht schon die Volksverachtung ausdrücken, in die der Prahler später gefallen, kam mit Gefolge in die Stadt, und die Sichemiten glaubten in ihm einen Parteiführer gefunden zu haben, der sie gegen Abimelech schützen könne. In Folge dessen hielten sie ihre Weinlese, feierten ihr Erntefest (הלולים) mit Jubelliedern und hielten dann im Tempel ihres Götzen die Opfermahlzeit ab. Die Erzählung verfolgt dabei den dramatischen Contrast, den die Schilderung ihres Jubels und Wohlseins mit dem kommenden furchtbaren Ende hervorbringt, den jetzigen Uebermuth, die folgende Feigheit = nun Ueppigkeit — bald Tod und Verderben. Solche Opferfeste waren, namentlich im Tempel des Bundesgottes, auch sonst bekannt (vgl. Dionys. Halicarn 4, 25; von dem Bundesfest in Ephesus (cf. K. F. Hermann, N. A. der Griechen, ed. Stark §. 66, 4). Bei allen Völkern, sagt Athenäus (lib. V, p. 192), wurde jede Mahlzeit auf Gott zurückgeführt und sein mit Lied und Preis gedacht. Aber die Leute, welche in Sichems Tempel schmausten, hatten keine religiösen Gedanken. Von ihnen gilt, was Plutarch in der Einleitung zu den Tischreden sagt: „wo Roheit und Unsitte sich zum Wein gesellen, dann nimmt das Gastmahl auf bittere Art ein Ende.“ Der Wein macht sie unbesonnen. Was sie bisher heimlich hielten, wird nun laut. Verwünschungen auf Abimelech lassen sich hören. Man sieht, der korinthische Tyrann Periander zeigte seine politische Weisheit, als er seinen Gegnern gemeinschaftliche Schmäuse verbot. Vor allen Dingen ist die Rede des Poltrons Gaal merkwürdig. Die Episode, in welcher der Erzähler uns das göttliche Gericht über Abimelech zeigt, läßt auch in das innere Getriebe einer Stadt, wie Sichem, sehen.

**Laßt uns den Leuten Chamors, des Vaters von Schechem, dienen.** Der Abfall Israels nach Gideons Tod hat in Sichem darin bestanden, daß man mit dem Ueberrest von Heiden einen Bund geschlossen hat. Der Gegensatz des Heidenthums zu Israels lebendigem Gottesleben beruhete auf dem Wesen des verkörperten National- und Stadtgötzen gegen den Gott Israels. Der Bund zwischen Heiden und dem abgefallenen Israel fand seinen Ausdruck darin, daß Abimelech zum König ernannt ward, weil er doch Sichems Bruder, aber auch Gideons Sohn war. Jetzt bricht dieser Bund. Der von Wein trunkene Gaal spricht es aus, auch Abimelech ist noch zu viel Israel. „Wie kommt“, ruft er aus, „Abimelech dazu, daß wir ihm dienen! Bleibt er nicht immer Jerubbaals Sohn, des Baalfeindes.“ Die Reaktion des Heidenthums soll vollständig werden. Sichem soll an seine Localahnen sich halten. Die Geschlechter, welche vom heidnischen Chamor (1 Mos. 34) sich ableiten, d. h. diejenigen, welche alle Traditionen Israels verbannen wollen, die sollen Herren sein. Chamors Sprößlinge, des heidnischen Urahnen — sollen Jakobs Kindern nicht dienen! Als der Tyrann von Sikyon den Einfluß von Argos abwerfen wollte, vertrieb er den Dienst, den man dem Adrast, dem alten argivischen Urheros weihete, aus der Stadt. Es war dies seine Erklärung der Unabhängigkeit.

**Ist er nicht Sohn Jerubbaals und Sebul sein Aufseher?** Sebul, der V. 30 שַׂר הָעִיר heißt, Stadtoberster, gehörte nicht zu der Partei, die jetzt schmauste. Offenbar zählte er zu den Israeliten, die mit Sichems Heidenthum einen Bund geschlossen, aber nicht Chamors Kindern dienen wollten. Er gehörte zu den obersten Geschlechtern der Stadt, und Gaal verräth in seinem trunkenen Uebermuth, daß er auch gestürzt werden müsse, „weil er Abimelechs Werkzeug sei.“

V. 29 stellt nun die Rede des Gaal ganz drastisch dar. „Wer mir doch dieses Volk in die Hände gebe, dann wollte ich Abimelech bald wegschaffen.“ Das geht gegen Sebul. Wenn er, meint Gaal, שר העיר, Oberster der Stadt wäre, wie es Sebul ist, dann sollte es um Abimelech bald geschehen sein.

**Und er sprach zu Abimelech: Mehre dein Heer und ziehe aus.** Gaal spricht dies nicht wirklich zu Abimelech, auch läßt er es ihm nicht sagen, wie manche Ausleger meinen, denn Abimelech erfährt dies Gebahren erst durch Sebul, sondern es ist nur die lebendige Apostrophe an den Abimelech,

die der Erzähler anführt, in welcher Gaal in seinem Prahlen den Abimelech, als wäre er da, auffordert, sich zu rüsten. Denn Sichems Einwohner beim Wein haben ihm gewiß bei seiner Rede zugejauchzt, welches Bravorufen beim Wein immer dreister macht. Dieser Weinjubel wurde nun Sichems Verderben. Denn Sebul hörte davon. Sein Zorn entbrannte, denn sein Sturz — das hatte er gehört, — sollte mit dem des Abimelech verbunden sein.

Die Erzählung läßt in ihrer bewundernswerthen Schlichtheit das Wachsen des Verhängnisses sichtbar erkennen, in welchem heimlicher Verrath und offene Ueppigkeit, Prahlerei und Eifersucht sich verbinden, um die Stadt ihrem gerechten Gerichte zuzuführen.

V. 31—41.

31 Und er sendete Boten an Abimelech heimlich, um ihm zu sagen: Siehe Gaal, Sohn
Ebed, und seine Brüder sind nach Schechem gekommen und sie drängen die Stadt ge-
32 gen dich. *So mache dich denn auf bei Nacht, du und das Volk, was du mit
33 dir hast, und lege dich in Hinterhalt auf dem Felde. *Und am Morgen bei Sonnen-
aufgang erhebe dich und ziehe gegen die Stadt zu und steh', dann wird er und das Volk,
34 das mit ihm ist, zu dir herauskommen, und dann thue, wie deine Hand vermag. *Und
Abimelech erhob sich und das ganze Volk mit ihm in der Nacht, und legten sich bei
35 Schechem in vier Abtheilungen in den Hinterhalt. *Und Gaal, Sohn Ebed, kam her-
aus und stand am Eingang des Stadtthors, da kam Abimelech und das Volk mit ihm
36 aus dem Hinterhalt. *Und Gaal sah das Volk und sprach zu Sebul: Kommt da nicht
Volk von der Spitze der Berge? und Sebul sagte zu ihm: Den Schatten der Berge
37 siehst du für Menschen an. *Da fuhr aber Gaal fort und sprach: Sieh, da kommt
auch Volk von der Höhe des Landes und ein Haufe kommt vom Wege des Zeichen-
38 deuterhains. *Da sprach zu ihm Sebul: Wo ist jetzt nun dein Maul, mit dem du
39 sprachest: Wer ist Abimelech, daß wir ihm dienen sollen; ist das nicht das Volk, das
du verachtet hast; geh nun hinaus und streite mit ihm. *Und Gaal an der Spitze der
40 Herren von Schechem zog hinaus und kämpft gegen Abimelech. *Und Abimelech drang
auf ihn los und er floh vor ihm, und Viele wurden erschlagen bis an das Stadtthor.
41 *Und Abimelech blieb in Aruma, und Sebul vertrieb den Gaal und seine Brüder aus
seinem Aufenthalt in Schechem.

**Exegetische und theologische Erläuterungen.**

**Und er sendete heimlich** בְּתָרְמָה. Wenn auch die Form תרמה (cf. תרמית) selten ist, so verlangt doch der Zusammenhang, daß hier an keinen Ortsnamen, sondern daran gedacht werde, es habe Sebul, obschon „Stadtoberster", gegen die Stadt verborgen gehandelt. Die Boten, welche er sendete, müssen heimlich gegangen sein (wie Sept. und der Chaldäer wiedergeben), weil Gaal davon nichts erfahren hat (V. 36). Wie wäre denn ein solcher Verkehr zwischen Sebul und Gaal möglich, wenn die Verbindung Sebuls mit Abimelech gegen ihn offenkundig war. Sebul ist auch nicht als ein General Abimelechs anzusehen, sondern als ein Sichemitischer Stadtoberst, der darum zornig ist, weil Gaal ihn stürzen will. Wäre תרמה ein Ortsname, so darf angenommen werden, daß V. 34 gestanden hatte: Und es stand Abimelech auf, מתרמה, d. i. von Tormah. Aber es liegt in תרמה allerdings nicht blos „heimlich", sondern auch „mit heimlichem Trug", welcher es ja auch war. Es muß auch hervorgehoben werden, daß Sebul in seiner Botschaft die Stadt nicht anklagt, sondern nur den Gaal, welcher die Stadt gegen Abimelech aufreize. Er, als Stadtoberster, will Abimelechs Zorn über die Stadt nicht, sondern nur gegen seinen Nebenbuhler. Sehr bezeichnend ist der Ausdruck צָרִים, der sonst vom Belagern gebraucht wird. Gaal und seine Brüder, sagt Sebul, drängen wie in einer Belagerung die Stadt, daß sie gegen dich aufstehe. Es handele sich also nur um deren Vertreibung. Da dies aber nicht völlig wahr ist, sondern Schechem sich erst Gaal wählte, weil es schon früher an Abimelech gefrevelt, so ersieht man, daß Sebul hier nur, um seines eigenen Interesses willen, den Abimelech gegen Gaal reizt.

**Und ziehe dich nach der Stadt hin.** Wo Abimelech sich aufgehalten hat, ist nicht angegeben. Aber er war in Mitten seines Heeres. Nicht ganz nahe kann es gewesen sein, weil er einen Theil der Nacht braucht, um herein zu kommen. In Hinterhalt sollen sie sich legen, um nicht früher bemerkt zu werden. Abimelech folgt dem Rath. Natürlich fanden sich an dem Morgen Gaal und Sebul am Stadtthor. Gaal, weil er ja dazu berufen war, über Schechem zu wachen, und Sebul wegen seines Amtes als Stadtoberster. Gaal, der von nichts ahnt, denn der Rausch ist ausgeschlafen, sieht Truppen von den Bergen kommen. Sebul hält es noch nicht an der Zeit — er will erst Abimelech Zeit lassen, daß alle Schaaren heran sind, ihm die Wahrheit zu sagen. „Es ist der Schatten von den Bergen, den du siehst", täuscht und höhnt er ihn zugleich. Da aber ziehen Truppen heran, die nicht zu verkennen sind. Man hat sich unter den ראשי ההרים ferner liegende Berge, unter dem טבור הארץ die nächstliegende Höhe der städtischen Umgegend, (d. h. Nabel des Landes) und dem Elon meonenim, einen dunklen Wald (Zauberhain), der den nächsten Horizont begränzte, zu denken. Von

allen diesen Punkten her, die Zugänge zur Stadt beherrschend, kamen Kriegsschaaren zum Schrecken Gaals und zur Ueberraschung der Einwohner. Jetzt wirft Sebul die Maske ab und dem Gaal seinen Uebermuth vor. Er ist gezwungen, sein Kriegsglück zu versuchen. An der Spitze der „Herren von Schechem" zieht er hinaus gegen Abimelech. Aber wie wenig ist er diesem gewachsen! Er kann ihm gar nicht Stand halten. Eine schreckliche Flucht beginnt. Gaal rettet sich durch das geöffnete Thor, aber bis dahin bedecken Gefallene die Straße. Gaals Prahlerei hat ein traurig Ende. Seine Autorität ist aus. Sebul, der früher nicht gewagt hatte, auf seine Vertreibung zu dringen, setzt es nun durch. Er überredet die furchtsamen und erschrockenen Sichemiten, daß damit Abimelechs Groll beschwichtigt sein würde. Er glaubt es selbst, denn er hat ja auf Gaal alle Schuld gewälzt. Abimelechs Verhalten scheint diese Meinung zu begünstigen, denn er hat seinen Angriff nicht fortgesetzt und sich auf Aruma[1]) zurückgezogen. Aber welche Täuschung! Der verjagte Gaal ist der Einzige, welcher dem Verderben entrinnt.

1) Die Ortslage von Aruma ist näher nicht zu bestimmen. Es ist aber die Wahrscheinlichkeit, daß es ein auf der Höhe liegender gewesen ist, nicht in der nächsten Umgebung von Sichem, aber doch eben nah genug, um unerwartet auszuführen, was geschah.

V. 42—57.

Und am Morgen war es, da ging das Volk auf das Feld, und man meldete es dem 42
Abimelech. *Dieser aber bot auf sein Volk, theilte es in drei Haufen und legte sich in 43
einen Hinterhalt auf das Feld, und sobald er sah, daß Volk aus der Stadt heraus kam,
kam er über sie und schlug sie. *Und Abimelech und die Haufen, die mit ihm waren, 44
breiteten sich aus. Die Einen standen am Eingang des Stadtthors und zwei Haufen
warfen sich über Alle auf dem Felde und schlugen sie. *Und Abimelech stürmte dann gegen 45
die Stadt den ganzen Tag, eroberte sie und erschlug Alles, was darinnen war, verwüstete
die Stadt und streute Salz über sie. *Da das alle Herren von Thurm Schechem hör- 46
ten, da flüchteten sie in die Halle von Beth-el-Berith. *Und man sagte dem Abimelech, 47
daß dort alle Herren von Thurm Schechem zusammen wären. *Da stieg Abimelech auf 48
den Berg Zalmon, er und das ganze Volk mit ihm, und Abimelech nahm eine Axt in
seine Hand und hieb Baumäste ab, hob sie auf und lud sie auf seine Schulter, und
sprach zum Volk, das bei ihm war: Was ihr sehet, daß ich gethan habe, eilet und thut
wie ich. *Und das ganze Volk hieb jeder seinen Ast ab, folgten Abimelech, legten sie 49
um die Halle, steckten mit diesen die Halle in Brand und es starben also alle Leute von
Thurm Schechem, gegen tausend Menschen, Mann und Weib. *Dann zog Abimelech ge- 50
gen Tebez, belagerte Tebez und erstürmte es. *Und mitten in der Stadt war ein star- 51
ker Thurm, und es floh dahin Alles, Mann und Weib, und alle Herren der Stadt ver-
schlossen ihn hinter sich und stiegen auf das Dach des Thurmes. *Und Abimelech ging 52
vor bis an den Thurm, stürmte, und drang bis zur Thurmpforte, sie mit Feuer zu ver-
brennen. *Da warf ein Weib einen oberen Mühlstein auf das Haupt des Abimelech 53
und zerschmetterte ihm den Schädel. *Und er rief rasch den Knappen, der seine Waffen 54
trug, und sprach zu ihm: Zieh dein Schwert und tödte mich, damit man nicht sage,
ein Weib hat ihn erschlagen. Und es durchstach ihn sein Knappe und er starb. *Und 55
da die Mannschaft von Israel sah, daß Abimelech todt war, gingen sie alle heim. *Und 56
so vergalt die Gottheit die Bosheit des Abimelech, die er seinem Vater angethan, da er
seine siebzig Brüder erschlug. *Und auch die Bosheit der Leute von Schechem wälzte er 57
auf ihr Haupt, und es kam auf sie die Verwünschung von Jotham, Sohn des Jerubbaal.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und das Volk ging auf das Feld.** Die Sünde ist blind, denn nur die Buße macht sehend. Das Volk von Sichem, trotz seiner Verrätherei, meint nun wirklich, die Sache sei abgethan und Abimelech mit der Verbannung des Gaal befriedigt. Es ist eine durchgehende Eigenschaft des natürlichen Menschen, daß er sein Gewissen entweder nicht hört oder dadurch verstummen machen will, weil er sich einredet, die Schuld, die er nicht gesehen haben will, sähen auch Andere nicht. Es kommt dies daher, daß sie eben blos an die Sünde und ihre Lust, nicht an ihre Strafe denken. Sie haben zu ihrem eigenen Schaden vergessen, was Jotham ihnen gesagt hat. Aus dem Dornbusch geht Feuer und verzehrt, die ihn verachten. Abimelech harrt nur in der verborgenen Höhe, bis er die thörichten Sichemiten sicher gemacht. Mit ächt punischer Kriegslist lockt er sie heraus auf's Feld, um dort, als wäre Frieden, und hätten sie nichts mehr zu befürchten, ihre Arbeit zu bestellen. Da sie kommen, sperrt er sie ab, ein Haufe besetzt das Thor. Denn andere Schaaren erschlagen, was auf dem Felde ist. Eine ähnliche Geschichte wird von Himilco, dem Karthager, gegen Agrigent, von Hannibal gegen Sagunt berichtet (Frontin. lib. 3. 10, 1).

**Er zerstörte die Stadt und bestreute sie mit**

Salz. Die furchtbare Behandlung, welche Abimelech der Stadt angedeihen ließ, wäre trotz seiner sonstigen blutigen Art nicht zu erklären, wenn wir uns nicht erinnerten, daß Sichem mit ihm im Bunde des Baalberith gestanden hatte. Es war ja Geld aus dem Tempel dieses Gottes, das ihn zum Herrscher machte. Bundbrüchigkeit war aber das schrecklichste Vergehen auch unter den Völkern des Orients. Auch der Gott Israels, welcher seinen göttlichen Bund mit ihm machte, spricht (4 Mos. 4, 23): „Hütet euch, daß ihr nicht vergesset den Bund eures Gottes, eures Herrn, den er mit euch geschlossen. Der Gott, dein Herr, ist ein verzehrendes Feuer, ein eifervoller Gott." Es wird Israel angedroht (3 Mos. 26, 25): „Ich werde über euch das Schwert bringen, das die Rache des Bundes gibt." Beim Propheten Hesekiel heißt es (Kap. 17, 15): „Er hat den Bund gebrochen und sollte entrinnen."

Diesen Bund mit Gott hat Abimelech auf schauderhafte Weise entweiht. Fürchtet er dafür nicht die Vergeltung? Aber der natürliche Mensch, der leichthin seines Gottes Bund bricht, nimmt dennoch das furchtbare Recht in Anspruch, die, welche ihre Pflichten gegen ihn verletzt haben, mehr als nach jenem göttlichen Maße zu strafen. Den Bruch des Bundes, der aus Blut und Sünde geboren, rächt er wie ein „verzehrend Feuer". Er zerstört Sichem bis auf den Grund und streut Salz darauf. Man erklärt diesen Akt zumal, der einzig hier vorkommt, daß Abimelech damit Sichem als ein unfruchtbares, gleichsam salziges Land, eine מְלֵחָה erklären will. Diese Deutung, obschon sie alle neueren Erklärer theilen, scheint nicht genügen zu können. Denn das Land kann und will er nicht unfruchtbar machen, und an eine solche Salzstreuung, um dies faktisch zu bewirken, wird Niemand denken. Er kann nur damit sagen wollen, daß diese Stadt, als eine bundbrüchige und eidvergessene, aufgehört hat zu existiren und nicht mehr bestehen solle. Als Josua Jericho ähnlich zerstörte, legte er einen Schwur ab, daß es nicht mehr gebaut werden solle (Jos. 7, 26). Dasselbe deutet Abimelech an, als er das Salz streuet, denn es ist das Symbol des Eides, wie es das des Bundes bei allen Völkern bis zu den blöden Völkern Sibiriens gewesen ist. Das Salz gab den Grund und die Dauer der verübten Rache an. Ein noch ärgeres Schicksal erlitten, aber mit minderem Rechte, die Nachkommen der Milesischen Branchiden, die die Tempelschätze an Xerxes verrathen und durch ihn in Persien eine Stadt erhalten hatten. Als Alexander dahin kam, überließ er deren späte Nachkommen den Milesiern in seinem Heer zur Rache. Diese zerstörten die Stadt von Grund aus, tödteten alle Bewohner, daß nicht eine Spur derselben blieb, und rotteten die Haine mit den Wurzeln aus, „ut, wie Curtius sagt (VII, 5. 34) vasta solitudo et sterilis humus linqueretur". So schlimm ist es Sichem nicht ergangen und ist es später wieder aufgebaut worden (1 Kön. 12, 25).

**Und es hörten davon die Herren von Thurm Schechem.** Noch feiger als die Sichemiten benehmen sich die von Thurm Schechem. Sie wagen gar keinen Widerstand und fliehen in das Asyl des Tempels von Bethelberith. Wenn hier von Bethel gesprochen wird, während sonst von Bethbaal die Rede ist, so kann dies wohl nicht dasselbe sein. Wahrscheinlich verhält sich die Sache so: Bei dem Bund, den Israeliten und Heiden schlossen, dienten beide der Bundesgottheit, die Einen im Tempel Bethelberith (die Israeliten), die Andern im Bethbaalberith (die Heiden). Die Verehrung mochte sonst dieselbe sein, und der geschlossene Bund war schon eine Sünde. Doch würde man sich irren, wenn man meinte, daß bei solchen Abfällen Israels auch nun jeder Unterschied von den Heiden aufgehört habe. Abimelech war immer noch der Israelit, und die Einwohner von Thurm Schechem fliehen wohl nach Bethelberith, um dort noch sicherer zu sein, als in einem völlig heidnischen Tempelasyl zu erwarten war. Der Ort, wohin sie sich zurückgezogen, wird צְרִיחַ genannt, wahrscheinlich eine Halle am Tempel[1]) (wie הֵיכָל). Die Asylfreiheit der Tempel war bei den alten Völkern sehr groß und diente, wie von dem Tempel zu Ephesus bekannt ist, nicht selten auch dem Mißbrauch, Damit Pausanias umkomme, ohne das Asylrecht des Tempels zu verletzen, verschloß man die Thüren und deckte das Dach ab (Corn. Nep. Paus. 4). Abimelech griff noch zu einem schrecklicheren Mittel. Er stieg auf den bewaldeten, daher vom Schatten benannten Berg Zalmon in der Nähe — hieb Zweige ab, er voran (der Plur. קַרְדֻּמּוֹת steht für alle, die gebraucht wurden), das Beil schwingend; sie wurden um das Gebäude aufgeschichtet und alle Eingeschlossenen gingen in den Flammen unter. Dasselbe that, wie Herodot erzählt (4, 164), Arcesilaus mit Cyrenäern, die sich in einen Thurm flüchteten; von umhergeschichtetem Holz verbrannten sie. Eine Gewaltthat, die namentlich die nordischen Völker mehr als einmal geübt, wie der König Olaf auf diese Weise alle Seidmänner seines Landes verbrannt hat (Heimskringla von Snorro, Kap. 69). Es werden bei diesem Ereigniß eine Reihe lokaler Oertlichkeiten von Sichem angegeben, welche die Augenzeugenschaft des Erzählers beweisen, anderseitig, wenn sie auch Berg, Thal und Wald andeuten, doch nicht leicht wiedergefunden werden können. Migdal (Thurm) Schechem darf man aber mit Recht annehmen, daß es dem Beth Millo entspricht. Der Zorn Abimelechs erklärt sich daraus, denn auch diese hatten ihn mitgewählt an der Denkmalseiche und nun wohl gemeinschaftliche Sache mit den Einwohnern von Unterschechem gemacht. Denn als ein Ober- und Untersichem darf man etwa das Verhältniß beider annehmen. Migdal Schechem war als die Akropolis ein Städtchen für sich und hätte noch Widerstand wagen können, allein sie zogen vor, um Gnade zu bitten, die sie bei Abimelech nicht fanden.

**Und Abimelech zog gegen Tebez.** Da durch den Gang der Erzählung es nahe gelegt ist, den Zug Abimelechs gegen diese Stadt mit in die Vergeltung gegen Sichem zu ziehen, so darf auch die Entfernung des Ortes nur sehr gering angenommen

1) Der Umfang des Tempels der Artemis in Samos war auch so groß, daß in seinen Räumen die drei Hundert Knaben von Corcyra, die Periander fortschickte, sitzen, und vor ihnen die Samier Tänze aufführen konnten, um sie zu retten, während sie nicht litten, daß die Schützlinge des Tempels fortgeführt würden (Herodot 3, 48).

werden. Die Meinung neuerer Ausleger und Reisender (Robinson, Berggren, cf. Ritter 15, 488), welche das heutige Tûbâs in der Nähe des Ain el Malih dafür annehmen, scheint daher nicht ganz sicher. Vielmehr hat mir dies Tûbâs passender für טבת (Kap. 7, 22) geschienen. Tebez muß eng an Sichem angeschlossen gewesen sein. Da, wie Jothams Gleichniß andeutet, die beiden unlautern Genossen Abimelech und Sichem nachher durch einander untergehen, Abimelech bei Tebez sein Ende findet, so müssen seine Einwohner mit zu denen gehört haben, welche Abimelechs erste Gönner gewesen sind. Tebez war rund gebaut, wie das griechische Thebae, denn es hatte seinen Thurm in der Mitte. Seine Einwohner zogen den Kampf der Verzweiflung der Gnade vor, aber schon war ihr Verderben nahe, als der stürmende Abimelech (wie Pyrrhus nach Justins Ausdruck inter confertissimos violentissime dimicans) von einem Mühlstein auf das Haupt getroffen wird, der ihm den Schädel zerschmettert. Es beweist, daß die Einwohner von Tebez darauf gefaßt waren, lange eingeschlossen zu werden, daß sie mit Lebensmitteln auch die Handmühle mitgenommen hatten. Eine solche Mühle bestand aus einem beweglichen Theile (רכב, Wagen, wie bei uns Läufer, engl. runner), der sich auf dem unbeweglichen untern (פלח תחתית) drehte, und Frauen waren es zumeist, denen das Mahlen oblag. Abimelech stürzt, wie jüdische Ausleger sagen, durch einen Stein, wie er auf einem Stein seine Brüder gemordet. Auch andere Usurpatoren traf dasselbe Geschick, und als unheilige Menschen 1190 die armen Juden in York, die in des Königs Schloß Zuflucht gefunden, tödten wollten, starb der Anstifter von einem Stein getroffen (Schudt, jüdische Merkw., 2. Bd. 1, 131).

**Daß man nicht sage, ihn hat ein Weib getödtet.** Der arme Abimelech denkt im Augenblick seines Sturzes an nichts, als daß man ihm, was zu allen Zeiten unrühmlich schien, Tod durch ein Weib nachsagen werde. Bis zum letzten Athemzug sollen die Menschen durch den Schein betrogen werden. Denn sein Knappe gab ihm zwar das „Garaus“, aber das Weib hat ihn doch getödtet. Und er hat nicht vermeiden können, daß man solches von ihm erzählte, wie 1 Sam. 11, 21 beweist. Und doch bezeugt auch diese Aeußerung, welchen kriegerischen Geistes der Gefallene war. Energie, Kriegsmuth, eiserne Kraft waren Erbtheile des Sohnes, die den Heldenvater nicht verleugneten. Jedenfalls ragt er empor über die feigen Sichemiten, den prahlerischen Gaal, den intriguanten Sebul; hätten ihm Ehrsucht und ungebändigter Grimm nicht das Gewissen abgestumpft — hätte er wie Gideon dienen und leiden gelernt, seinem Gotte treu den Ruf erwartet, der zu ihm kam, und nicht auf das Schwert gegründet, was nur durch Gottes Geist besteht, es hätte von ihm wie von den besten heißen können: er richtete, erlöste sein Volk. So aber wird er nicht einmal mit dem Namen, den er sich anmaßte, „König“ benannt, und die jüdische Tradition zieht den heidnischen König Abimelech zu Abrahams Zeit dem tapfern Sohne Gideons vor.

**Als die Mannschaft Israels sah, daß Abimelech todt war.** Auch am Tode erkennt man das Schicksal der Tyrannen. Den Abimelech ersticht ohne Scheu sein Knappe, den Todten verläßt Alles. Das Interesse ist aus, das an seine Person und seinen Sold geknüpft war. Wie viel schöner ist Sauls Tod — doch sonst so tragisch. Sein Knappe will ihn aus Scheu nicht tödten und folgt ihm im freiwilligen Tode nach. Davids Lieder klingen über sein Andenken. — Abimelechs Grabschrift ist seines Bruders Jothams Fluch!

## Zehntes Kapitel.

### V. 1—5.

**Und es stand auf nach Abimelech, um Israel zu retten, Tolah, Sohn Puah, Sohn 1**
**Dodo, ein Mann aus Isaschar, und er hatte seinen Sitz in Schamir, auf dem Berge**
**Efraim. *Und er richtete Israel dreiundzwanzig Jahre, bis er starb, und ward er begraben 2**
**in Schamir. *Und nach ihm stand auf Jair, der Gileadi, und richtete Israel zwei und 3**
**zwanzig Jahre. *Und er hatte dreißig Söhne, die auf dreißig Eseln ritten, und dreißig 4**
**Städte, jene, welche die Kreise Jairs heißen bis auf diesen Tag im Lande Gilead. *Und 5**
**Jair starb und ward begraben in Kamon.**

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und es stand auf Tolah, Sohn Puah, Sohn Dodo.** Von diesem Manne wird keine solche That, aber Besseres als von Abimelech berichtet. Er **rettete und richtete** Israel. Das geschah immer nur, wenn Israel seiner Sünde sich bewußt ward und zu seinem ewigen Gotte umkehrte. Die Vermuthung liegt nah, daß die Greuelthaten und das schreckliche Ende des Abimelech und Sichems auf das Gewissen Israels einen solchen Eindruck machten, daß es gerettet werden konnte. Bei solcher Auffassung wird der Zusatz „nach Abimelech“ einen tieferen Sinn erhalten und der Grund der weitläufigen Erzählung von diesem noch deutlicher werden. Was sonst äußerer Schrecken hervorbrachte, bewirkte diesmal die bürgerliche Katastrophe selbst.

Der Retter hieß „Tolah, Sohn Puah, Sohn Dodo“. Es ist ungewöhnlich und kommt bei keinem andern Richter vor, daß Vater und Großvater genannt sind. Daher war es natürlich, daß schon in früherer Zeit und auch wohl von der Masora „ben Dodo“ als „Sohn des Oheims oder Vetters“ genommen ward. Dies müßte sich denn auf Abimelech beziehen und Tolah wäre dann als Sohn eines Bruders oder einer Schwester von Gideon anzusehen. Der Sohn seines Bruders kann er aber nicht gewesen sein (obschon alte Auslegungen gerade dies andeuten, auch *πατραδέλφου*, Sept.), da er aus Isaschar, nicht aus Manasse war. Hatte

eine Schwester Gideons einen Mann aus Isaschar geheirathet, dann konnte dieser allenfalls ein דוד des Abimelech genannt werden. Würde dann aber nicht eher gestanden haben Sohn der Schwester von Jerubbaal? Die Namen Tolah und Puah kommen als Söhne Isaschars schon 1 Mos. 46, 13 vor. Sie sind eingewöhnt in seinen Stammgeschlechtern und kehren immer wieder. Auch in den deutschen Geschlechtern, besonders der mittleren Zeit, sind einzelne Namen besonders gebräuchlich und eigenthümlich. Statt פואה haben 1 Mos. 46, 13 und 4 Mos. 26, 23 nur פֻּוָה, doch nicht in allen Handschriften; 1 Chron. 7, 1 hat פואה. Diese Namen deuten auf eine bekannte Gewerbthätigkeit in Isaschar. Tolah (תולע) ist der Purpurwurm, woher die Purpurfarbe תולעת שני, die so vielfach zur Einrichtung der Stiftshütte diente, und Puah ist chaldäisch rubia tinctorum, die Färberröthe (vgl. Aruch und Buxt., sub voce). Vielleicht geht man nicht irre, wenn man um dieser zusammenstimmenden Bedeutungen willen auch den dritten hinzugefügt sieht, nämlich דודו, Dodo, sobald man ihn von דוד, dod, nicht „Vetter", aber „Topf, Gefäß" ableitet, in welchem die Purpurfarbe bereitet wird. (Ueber die Purpurtopfgefäße in der Erde nach Wilde's Beobacht. cf. Ritter 17, 372). Daß solche Namen nicht selten im Orient sind, ist bekannt. Hammer (über die Namen der Araber) führt sogar den Namen Fihr an, als Stein zum Zerreiben der Wohlgerüche.

**Er saß in Schamir, auf dem Berge Efraim.** In Efraim hielt er den Mittelpunkt seiner Richtergewalt fest; — und Schamir (über die Bedeutung des Namens vgl. meine Abh. Schamir, Erf. 1856) darf in der That mit Schemer, wo dann der König Omri die Stadt Schomron, Samaria, baute, identifizirt werden (1 Kön. 15, 24).

**Und nach ihm kam Jair, der Gileadi.** Wie Tolah ein Familienname in Isaschar, war Jair in Gilead. Der Urvater dieses Jair war der Sohn Menasseh, an dessen Namen sich die Erwerbung des größten Theiles von dem Besitze knüpfte, welchen der östliche halbe Stamm Menasseh inne hatte. Es heißt 4 Mos. 32, 40, daß Machir Gilead einnahm, und Jair, Sohn Menasseh, nahm die Kreise ein, die nachher „Kreise Jairs" hießen. Wir haben schon bei der Erklärung des Namens Chiwi uns darüber ausgesprochen, daß Chawa Kreis heiße, von der Bauart der Ortschaften, so daß Chawat Jair als Jairsleben etwa zu fassen, wie die modernen Ausleger thun, in zwiefacher Weise irrig wäre, weil einmal חוה hier nicht „leben" und das deutsche „leben", in den Ortsnamen nicht vita, sondern mansio bedeutet.

Unter diesen Kreisen Jairs ist offenbar das ganze Gebiet des heutigen westlichen Hauran bis zum Gebel Hauran zu verstehen, da auch Knat, das heutige Kanawat, zu seinen sechzig Städten gerechnet ist (1 Chron. 2, 23; 1 Kön. 4, 13). Die Vermuthung Wetzsteins (Hauran S. 101), man hätte unter den Kreisen Jairs sechzig Zeltlager nach Art der Nomaden zu begreifen, ist durchaus nicht anzunehmen, denn das Buch der Könige und die Chronika kennen daselbst große Städte mit Mauern und ehernen Riegeln. Die Aufstellung, daß, wenn solche Städte vorhanden gewesen wären, die Assyrer die drittehalb Stämme nicht so schnell unterworfen hätten, ist ungerechtfertigt. Einmal, weil nähere Nachrichten über diese Eroberung sehr kurz sind und dann die Geschichte aller Zeiten lehrt, daß, wenn der Geist das Volk verlassen, weder Festungen noch „steile Höhen" den Feind aufhalten. Wenigstens dadurch ist nicht erwiesen, daß die hauranischen Bauwerke nicht in ihren Elementen bis auf Amoriter und Juden zurückgehen könnten. Wir halten dies, ohne für jetzt darüber Weiteres auszuführen, für ganz wahrscheinlich, auch wenn an den betreffenden Orten neuere Bauten den neueren Stempel tragen. Ja, wie es möglich war, die Namen Kenath, Salcha, Golan rc. wiederzufinden, so scheint es mir, daß auch der Name Jair bis auf diesen Tag vorhanden sei. Ich finde ihn im Stadtnamen Aere (bei Burkhardt), Eera (bei Seetzen), Jre (bei Wetzstein) wieder. Es ist heute noch der Sitz eines angesehenen Häuptlings. Ritter (15, 954) macht darauf aufmerksam, es nicht mit dem Aere zu verwechseln, welches im Itinerarium Antonini an der Stelle des heutigen Szanamein vorkommt, aber das mehrfache Vorkommen des Ortes würde uns beweisen, daß eben das ganze Gebiet „Jairs Kreise" geheißen war.

Weil der Erzähler bei der Angabe von Jairs Reichthume die Notiz hinzufügt: „man nannte sie Chavoth Jair bis auf diesen Tag", hat man früher wohl gemeint (vgl. Hengstenberg, Einleit. 3, 231), es wäre dies ein Widerspruch mit der Notiz des Pentateuchs, welcher diesen Namen von dem ersten Jair ableitet. Solche etymologische Verwechslung in Ortsnamen ist wohl sonst nachzuweisen, aber hier ist sie ganz unmöglich. Der Erzähler, der überall den Pentateuch vor Augen hat, will nur an dessen Nachricht erinnern. An sich würden seine Worte gar nicht ausgereicht haben, eine Erklärung zu geben, warum sie Chawat Jair hießen, da ja von „Städten" (עירים) die Rede war. Außerdem nahm man ja noch in späterer Zeit sechzig solcher Städte an, während hier nur von dreißig geredet wurde. Was freilich den Satz eigenthümlich macht, ist das doppelte להם, daher auch einige Codd. es weglassen, aber beide stehen nicht in demselben Sinne; mit dem zweiten להם beginnt der erklärende Zusatz, so daß es also heißt: „dreißig Städte waren (להם) ihnen, von denen (להם), welche (das Relat. אשר wie häufig weggelassen) man nannte Chawat Jair „bis auf diesen Tag". Der Schluß ist gleichsam nur das wörtliche Citat aus 5 Mos. 3, 14, da sonst zu dieser Angabe hier gar keine Veranlassung war, wo nur von dem Ansehn des Jair die Rede ist. Es hatte dieser durch seine Kraft und Tugend seine Familie in der Hälfte des ganzen Gebietes ausgebreitet, welches sein Urahn mit seinem Namen für lange Zeit charakterisirt hatte.

**Und er hatte dreißig Söhne, die auf dreißig Eseln ritten und dreißig Städte.** Wegen des Wortspiels zwischen (עְיָרִים) Eseln und dem seltenen עְיָרִים für Städte darf man den Satz, aus einem Preislied entnommen denken, zu Ehren des Jair und seines Glückes. Was daran gepriesen wird, ist nicht, daß er dreißig Esel besaß, — wieviel wäre

das für einen Mann, der dreißig Städte hatte, — sondern daß er Vater von dreißig Söhnen war, die alle die Ehre und das Ansehen hatten, in besonderem Sinn auf Eseln zu reiten. Und zwar nicht blos als Vornehme, wie man gewöhnlich sagt, sondern als Vorsteher, Regierer und Richter. Diesen zumal war es eigenthümlich, des Esels als des Friedensthieres sich zu bedienen. Schon ihre Erscheinung auf diesem Thier drückte ihren versöhnenden und beruhigenden Beruf aus. Jairs Söhne richteten ihre dreißig Städte. Nicht allen reichen Vätern ist dies gegeben, wie es selbst Samuel der Priester nicht genoß.

Er wurde begraben in Kamon, doch wohl eine der dreißig Städte von Hauran. Je eingehender die Forschung im ostjordanischen Lande sein wird, desto belehrender. Vielleicht kann man das Sahweb el Kamh auf Wetzsteins Karte nicht weit von Ire (Jair) dafür nehmen. Wie wenig auch von den Richtern Israels gelehrt wird, von dem Orte ihres Grabes erfahren wir eine Nachricht. Es sollte das ganze Land gleichsam eine Denkmalshalle sein, vor der das Volk an die Männer erinnert wird, die einst in Noth geholfen, als es Buße that, — an der es aber auch erfahren kann, daß alle Menschen sterben — wie tapfer auch immer — nur der eine Gott, der Ewige, lebt. Wie wenig aber alle Monumente und Gräber ausreichen, den Volksgeist in Kraft und Gottesfurcht zu erhalten, lehrt auch wieder der folgende Bericht.

### V. 6—16.

Und die Söhne Israel fuhren fort, das Böse in den Augen Gottes zu thun und 6
dienten den Baalim, den Astaroth, den Göttern Arams, den Göttern Sidons, den Göt-
tern Moabs, den Göttern Ammons und den Göttern der Pelischtim, und verließen Gott
und dienten ihm nicht. *Und es entbrannte der Zorn Gottes über Israel, und er über- 7
lieferte sie in die Hand der Pelischtim und in die Hand der Söhne Ammon. *Und sie 8
peinigten und plagten die Söhne Israel, wie dies Jahr, achtzehn Jahre lang alle Söhne
Israel, die jenseit des Jordans im Lande des Emori, welches zu Gilead gehört, wohnten. *Und 9
es gingen die Söhne Ammon über den Jordan, zu kämpfen auch mit Jehuda und mit
Benjamin und mit dem Hause Efraim, und Israel wurde sehr bang. *Da riefen die 10
Söhne Israel zu Gott und sprachen: Wir haben gegen dich gesündigt und zwar, als
wir unsern Gott verließen, um zu dienen den Baalim. *Und Gott sprach zu den Söh- 11
nen Israel: Nicht von Mizraim und von dem Emori, den Söhnen Ammon und den
Pelischtim! — *Und da die Sidonim, Amalek und Maon euch bedrängten und ihr riefet 12
zu mir, so rettete ich euch aus ihrer Hand. *Und ihr habt mich doch verlassen und an- 13
deren Göttern gedient, darum werde ich nicht fortfahren euch zu helfen. *Geht und 14
ruft zu den Göttern, die ihr euch erwählt habt; sie mögen euch retten am Tage eurer
Bedrängniß. *Und es sprachen die Söhne Israel zu Gott: Wir haben gesündigt, thue 15
du mit uns nach Allem, was gut in deinen Augen ist. Nur rette uns zu dieser Zeit.
*Und sie schafften weg die fremden Götter aus ihrer Mitte und dienten Gott, und seine 16
Seele hielt das Elend Israels nicht mehr aus.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und die Söhne Israel fuhren fort, das Böse in den Augen Gottes zu thun.** Sünde und Vergebung sind die Angeln aller Geschichte, zumal Israels, auch des geistlichen der neuen Zeit. Wie Nacht und Morgen folgen sie auf einander. Ist das Gebet und der Glaube eines großen Mannes im Volk nicht mehr und ist ihm sein Grabhügel gehäuft worden, — so bricht das neue Geschlecht, wie eine zügellose Jugend, los. Nach Jairs Tode greift die Abgötterei weit und breit um sich. Israel buhlt im Osten mit Aram, im Westen mit den Phöniziern, im Südost mit Moab und Ammon, im Südwest mit den Philistern. Es werden die Götter in V. 6 zuerst genannt, deren Völker Israel schon bedrückt haben und durch Gottesmänner abgewiesen sind. Zuerst die Baalim und Astaroth, deren Dienst namentlich Gideon, der Jerubbaal stürzte (Kap. 6, 25), die Götter Arams, dessen König Othniel der Held schlug, die Götter von Sidon, wobei, da Sidon als Metropolis für ganz Phönizien, d. i. für Kenaan galt, der Sieg Debora's und Baraks über den König von Kenaan in Erinnerung gebracht wird, dann die Götter Moabs, welche Ehud geschlagen hatte. Es diente Israel diesen Göttern, obschon sie gefallen sind vor dem ewigen Gott. Nun dient es auch noch den Ammoniten und Philistern. Auch durch diese wird es zuerst Druck, dann, aber erst nach langer Buße, auch an ihnen Gottes Gnade erfahren. Ja, dieses „junge“ Israel, allen Göttern dient es, nur nicht dem lebendigen Gott. Allem Aberglauben, aller Täuschung, allem sinnlichen Kitzel, allem Selbstbetrug läuft es nach; die Wahrheit und die Ruhe Gottes vergißt es. Falsche Freunde sucht es, den wahren Hort läßt es im Stich.

**Und er überlieferte sie in die Hand der Pelischtim und in die Hand der Söhne Ammon.** Was ihr Leiden und Kämpfen mit den westlichen Völkern angeht, wird später unter der Geschichte Simsons berichtet. Die Zucht, die sie durch Ammon erfahren, geht voran. Es leiden darunter namentlich die östlichen Einwohner Israels, die Nachbarn Ammons, und wie Sünde und Unglauben die Kräfte abschwächt, die Energie verweichelt, geht daraus hervor, daß einer der tapfersten Stämme Israels, Gilead, gleichsam eine Heldenheimat, nicht

die Sammlung hat, dem Feinde mit Erfolg entgegen zu treten. Israel wird gedrängt, gereizt, geplündert, wie im ersten Jahr, so achtzehn Jahr hindurch (בַּשָּׁנָה הַהִיא zu lesen als כַּשָּׁנָה). Was sie sich ein Jahr gefallen lassen müssen, Raub der Ernten, Plünderung der Dörfer, Tribute, trifft sie achtzehn Jahr lang. Als Ammon sieht, daß die Schwäche Israels so groß ist, daß der eine Stamm so vereinzelt ist, keine Hülfe von den andern kommt (vgl. Kap. 12, 2), wird es dreister. Es geht über den Jordan und greift Israel im Herzen seiner mächtigsten Stämme widerstandslos an. Aber woher ist Israel so vereinzelt? Wie kommt es, daß seine Kräfte sich nicht vereinigen gegen den übermüthigen Feind? Das ist schon in V. 6 angegeben. Weil es von dem Einen Gott los ist und viele Götter verehrt, weil es durch den Abfall vom Nationalglauben in die Zersplitterung des Egoismus gefallen ist. Die Stämme finden sich getrennt durch besondere Götzen, durch das besondere schlechte Gewissen, durch lokale Selbstsucht, und nur eins ist gemeinschaftlich — Begeisterungslosigkeit und Ohnmacht, weil der ideale Geist fehlt, der vereinigt und Muth verleiht. Nach langer Noth wird dann eine Stimme bei Allen laut, die Buße. Nach dem Stiftszelt, dem lang vernachläßigten, da sie Gottes Haus über die nahen und lokalen Götzentempel zu besuchen vergessen haben, kommen sie jetzt und sprechen: wir haben gesündigt.

**Und Gott sprach zu den Söhnen Israel: Nicht von Mizraim.** Der Priester antwortet dem Volke im Namen Gottes aus den Urim und Tumim, wie Richter 1, 1. Man hat gefunden, daß in V. 6 sieben verschiedene Volksgötzen aufgezählt werden, denen Israel gedient hat, und daß in V. 11 und 12 sieben Völker genannt werden, aus deren Hand Israel erlöst ist. Die Siebenzahl drückt den Abschluß und die Vollendung aus. Alle Götter, denen Israel thöricht gedient, werden in V. 6 durch die genannten eingeschlossen, in Nordost und Südost, in Nordwest und Südwest. Dasselbe ist allerdings auch der Sinn V. 11. 12. Als Israel um Rettung von Ammon im Lande Emori und den Philistern bittet, antwortet Gott im Vorwurf: Israel nehme den Schein an, als habe es zum erstenmal gesündigt und wolle, da es Buße thue, von Gott dafür Rettung. Aber von allen Völkern, spricht er, die euch umgeben, habe ich euch von jeher befreit; von Aegypten an in Nord, West, Ost und Süd. Die Stimme Gottes spricht nicht im erzählenden, sondern im ekstatischen Ton. Unter allgemeiner Bezeichnung faßt sie mit rednerischer Kraft die speziellen Ereignisse ein. Sie fügt nach Aegypten die Ammonim, Pelischtim und den Emori hinzu, weil es sich um diese jetzt handelt. Habe ich euch nicht schon seit dem Auszug von Mizraim auch von Philistern (2 Mos. 13, 17), von Ammon (4 Mos. 21, 24) und dem Emori (4 Mos. 21, 21 2c.) Frieden geschafft? Und nun geht die Rede in eine andere Construktion über, denn aus uralter Vergangenheit wendet sie sich in jüngere Zeitereignisse. Damals war kein Drang, nur Sieg, da Moses euch führte. Später, als euch Sidonier, Amalek und Maon drängten (לחצו), da half ich euch auf euer Schreien. Alle drei Namen deuten nur im Ganzen die neueren Völkerrichtungen an, aus denen Angriffe kamen. Israel war seit Josua's Tode einmal von Nord und Nordwest, sonst immer von Ost und Südost angegriffen worden, und zwar vom Norden durch Jabin, König von Kenaan. Bei der Erzählung vom Siege Baraks wird der Name Sidonier nicht genannt, aber Sidon ist in emphatischer Rede die Vertreterin von ganz Kenaan, d. i. Phönizien, gleichsam, wie sie heißt, אֵם, die Mutter Kenaans. Ebenso allgemein nennt die Stimme Amalek und Maon für die Räuberangriffe der östlichen Völker, denn Amalek, Israels Grundfeind, half sowohl Midjan als Moab in ihren Kriegen. Daher wird auch der Name von Maon hier verstanden. Die modernen Ausleger, selbst Keil, halten die Lesart der Sept. *Μαδιαμ*, als die richtiger bewahrte. Wir können diese Ansicht nicht theilen, schon darum, weil seltene Lesarten mehr als bekannte für sich haben. Aber מָעוֹן ist der Name der südöstlichen Wüste, aus Davids Geschichte wohl bekannt. Ihr Name hat sich in dem peträischen Maon sichtbar erhalten (vgl. Ritter, 14, 1005). Amalek und Maon drücken in emphatischer Weise die Beduinenvölker aus, welche von dieser Seite Israel anfielen. Es sind damit alle Angriffspunkte Israels erschöpft, denn die ersten drei, Philister, Ammon und Emori nehmen dasselbe Verhältniß von Südwest nach Nordost ein, als die anderen drei, die von Südost auch Nordwest weisen.

**Geht und ruft zu den Göttern.** Von allen Völkern, spricht die Stimme Gottes, habe ich euch befreit. Ihr konntet wissen, daß ich der wahre Retter bin und daß alle Stämme um euch her eure Feinde sind, namentlich, sobald sie bemerken, daß ihr mich verlassen habt. Alle Zonen eures Landes lehren diese Erfahrung, und doch fallt ihr immer wieder ab. Ich habe ohne euer Verdienst euch zum großen Volk gewählt, und ihr verlaßt mich, — so gehet hin in der Zeit der Noth und laßt euch helfen von den Götzen, die ihr euch nun gewählt. Das Wort dringt um so tiefer, als die Götzen, denen Israel in der Sünde zufiel, mit den Völkern identisch waren, von denen sie Noth erlitten. Denn jeder Götze war ein Volks- und Lokalgötze. Es ist der Schmerz eines Vaters, der, wie ein Mensch, zu seinem leichtsinnigen Kinde redet. Es bedarf einmal eines scharfen Stachels von Tadel und Drohung, bis es sich gründlich über diesen Leichtsinn besinnt. Aber wenn es auch leichtfertig ist, das Kind bleibt es doch. Sein Vater, wenn er es auch jetzt noch verstößt, kann es nicht ernst meinen, völlig von ihm seine Hand abzuziehen. Und es hat sich nicht getäuscht. Als die Söhne Israel ihre Sünde nicht blos bekannten, sondern, selbst noch ohne sichtbare Hülfe, im Glauben, wie Gideon, die Altäre der Götzen wegschafften, da war auch der Zorn ihres Vaters zu Ende. Wie es sonst von einem Menschen heißt, ותקצר נפשו (vgl. 4 Mos. 21, 4, wo das Volk den Weg in der Wüste zu lang findet), so wird hier in naiver Schönheit von dem zärtlichen Vater Israels gesprochen. „Seine Seele ward zu kurz", über das Elend Israels, d. h. das Elend des bußfertigen Volkes dauerte ihm zu lang. Er konnte es nicht mehr über sich bringen, zu grollen. Gottes Liebe ist keine menschliche starre Consequenz, sie ist die ewige Freiheit. Ein durch die Sünde verdunkeltes Abbild ist auch gute Vaterliebe unter den

Menschen. Namentlich, wer das Gleichniß vom verlorenen Sohne hörte, ahnt die wundervolle Inconsequenz Gottes, in der er nach der Zucht die Büßenden wieder zu sich ruft. Nur auf Gottes freier Liebe, — die immer wahr ist, — ruht der Welt Bestehen; Liebe — wie nur Gott geliebt; — Liebe, die um Gotteswillen liebt; — Liebe, die dem Büßenden sieben und siebzigmal vergibt, — ist die rechte Consequenz. Schafft die fremden Götter weg — und der verdorrte Stab wird wieder grünen. Das erfährt Israel auf's neue und zwar zuerst in Gilead.

Dieser, wenn auch nur kurze Bericht von der Buße Israels, von der Wegschaffung aller fremden Götter, von der Rückkehr zu Jehovah (יהוה) ist die nothwendige, innig verbundene Einleitung zur Erzählung von den Thaten des Jiftach. Sie kann auch nicht übersehen werden bei dem Verständniß von dessen Sieg und Leid. Sie erklärt auch, daß in dem Berichte von ihm nur der Name יהוה, Jehovah erscheint. Sie lehrt die Beschaffenheit und das Maß des Lebens ansehen, in welchem Gott, der wiedergefundene, herrscht.

V. 17. 18.

Und es schaarten sich die Söhne Ammon und lagerten in Gilead, und es sammel- 17
ten sich auch die Söhne Israel und lagerten in Mizpa. *Da sprach die Gesammtheit 18
der Edlen Gileads Einer zum Andern: Welcher Mann, der beginnt die Söhne Ammon
zu bestreiten, er soll zum Haupte sein für alle Einwohner Gileads.

**Exegetische und theologische Erläuterungen.**

Die Erweckung Gideons zum Retter war damals eingetreten, als die Noth am größten war und Midjan einen neuen Raubzug begonnen hatte. Das traf auch diesmal ein. Eben unternahmen die Söhne Ammon einen neuen Einfall in Gilead, da begegneten sie auch einem neuen Geist. Das Zeichen des Abfalls und der innern Sünde ist Zwietracht und Schwäche, Muthlosigkeit und Selbstsucht, daher auch in etwaigen Unternehmungen Erfolglosigkeit und Unfall. Das Zeichen der sittlichen Umkehr und wahrhaften Buße ist Eintracht und Vertrauen, und unter der Hülfe Gottes der Sieg.

**Und es schaarten sich die Söhne Ammon, — und es sammelten sich auch die Söhne Israel.** Nicht immer, wenn „die Söhne Israel" genannt werden, sind alle Stämme einbegriffen. Die Männer jedes Stammes können so heißen. Wenn hier nun nachdrücklich so gesprochen wird, obschon nur Gilead wirklich kämpft, so will doch damit vom Erzähler hervorgehoben werden, daß sie gegen Ammon als Israel, im Sinn und Geist des Ganzen, sich gesammelt haben. Sobald Israel Buße thut, erwacht in jedem Stamme das gesammte Volksgefühl und Bewußtsein seiner Einheit durch Gottes Beruf. Ueber die Lokalbestimmung, wo die verschiedene Sammlung und Rüstung geschehen ist, wird zu Kap. 11, 29 gesprochen werden.

**Da sprach die Gesammtheit der Edlen Gileads.** Es sammelten sich nicht blos die bisher erschrocknen Israeliten. Sie waren auch einig in Allem, was sie thaten. Ausdrücklich heißt es העם שרי גלעד, „das Volk der Edlen Gileads", das heißt, alle ohne Ausnahme. Es erhob sich kein neidischer, selbstsüchtiger Einspruch. In Zeiten der mit rechter Buße erkannten Noth hören die Privatinteressen die geltenden zu sein auf. Man fängt an der Wahrheit und dem wirklichen Verdienst die Ehre zu geben. Man sieht nicht auf eigene Eitelkeit, auf Familienverbindung, auf Reichthum, — sondern wer etwas leistet, wird gesucht ohne Rücksicht und Selbstsucht. Besser konnten die Edlen Gileads gar nicht ihre neue Gesinnung bekunden, als daß sie einig gelobten, dem, der den Sieg wieder an Israels Fahnen zu heften beginnt, sich als Haupt unterzuordnen.

Man hat darauf zu achten, daß sie sagen: „Wer die Söhne Ammon zu bestreiten beginnt", יָחֵל לְהִלָּחֵם; an dem, welcher zuerst wieder einen Erfolg im Bestreiten des Feindes erficht, wird auch zu erkennen sein, daß Gott mit ihm ist, er soll dann sein, nicht wie seine Schaaren von Gideon verlangen, ihr משל, ihr Herrscher, auch nicht, was die sündigen Leute Sichems aus Abimelech machten, ihr מלך, ihr König, sondern ihr ראש, ihr Führer. Dem, welcher mit Gott siegt, wollen sie wie einem Haupte in Eintracht folgen. Und dieser Eine zeigte sich bald.

## Elftes Kapitel.

V. 1—11.

Und Jiftach, der Gileadi, war ein starker Held und war der Sohn einer Buhlerin, 1
und Gilead hatte den Jiftach geboren. *Und es gebar das Weib des Gilead ihm Söhne, 2
und die Söhne der Frau erwuchsen und vertrieben den Jiftach und sprachen zu ihm:
Du sollst nicht erben im Hause unsers Vaters, denn der Sohn einer andern Frau bist
du. *Und Jiftach entfloh vor seinen Brüdern und nahm im Lande Tob seinen Aufent- 3
halt, und es sammelten sich zu Jiftach lose Leute und sie zogen mit ihm aus. *Und 4
nach längerer Zeit, da führten die Söhne Ammon Krieg mit Israel. *Und damals, 5
als die Söhne Ammon mit Israel kämpften, da gingen die Aeltesten Gileads Jiftach zu
holen aus dem Lande Tob. *Und sie sprachen zu Jiftach: Komm sei unser Oberst und 6

7 laß uns (zusammen) streiten gegen die Söhne Ammon. *Und Jiftach sprach zu den
Aeltesten von Gilead: Habt ihr mich nicht gehaßt und vertrieben aus dem Haus mei-
8 nes Vaters? Wie kommt ihr denn jetzt zu mir, da ihr in Bedrängniß seid? *Und es
sprachen die Aeltesten von Gilead zu Jiftach: Nun aber sind wir zu dir gekommen, daß
du mit uns gehest und mit uns gegen die Söhne Ammon streitest und seiest uns zum
9 Haupte für alle Bewohner von Gilead. *Und Jiftach antwortete den Aeltesten von
Gilead: Wenn ihr mich zurückbringt, zu streiten gegen die Söhne Ammon, und Gott
10 überliefert sie mir, dann werde ich euch zum Haupte sein! *Und es sprachen die Ael-
testen Gileads zu Jiftach: Gott sei ein Hörer zwischen uns, ob wir nicht also thun
11 nach deinem Worte. *Und Jiftach ging mit den Aeltesten Gileads, und die Gesammt-
heit setzte ihn über sich zum Haupte und Obersten. Und Jiftach sprach alle seine Worte
vor Gott in Mizpa.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Die Erzählung von Jiftach (Jephta) ist eine der merkwürdigsten Episoden der Heiligen Schrift, aber auch eine von denen, die durch den Umstand, daß sie zu sehr als abgebrochene Episode behandelt ward, in alter und neuer Zeit seltsam mißverstanden und entstellt worden ist. Sie gibt das Lebensbild eines israelitischen Stammes in seiner Erwecktheit und Wiederkehr zu Gott. Es ist wiederum der Stamm Menasseh, der mitwirkend ist, aber nicht die westliche Hälfte, sondern die östliche, beide einander gleich an Kriegsmuth (vgl. 1 Chron. 5, 24) und Kraft, doch ungleich in dem Verhältniß, in welchem sie zu den Helden, die unter ihnen erscheinen, dargestellt werden. Bei Gideons Auftreten ruht Alles auf seiner Persönlichkeit. Nicht einmal in seiner Stadt war göttliche Erweckung vorhergegangen. In seinem Hause muß er den Altar zerstören; nur dreihundert sind es, die verdienen ihm zu folgen. Selbst in seiner Größe ist er es allein, der das Gottesleben trägt und hält.

Die Geschichte Jiftachs gibt ein anderes Bild. Auch Gilead war sündig, aber er that Buße. Das ganze Volk hat die Götzen vorher weggethan, bevor es seinen Helden fand. Dieser steht in einem zu Gott erweckten Stamme, der ganz auf Gott (יהוה) hört und neu vertraut. Jeder Zug in dem Bilde geschieht auf einem von Gott durchzogenen Grunde. Jiftach ist der Held, der Führer, das Haupt des Stammes, aber nicht blos er sieht auf Gott, der ganze Stamm, wie die Glieder des Hauptes, welches auf Gott sieht. Nur das Verkennen dieses Hintergrundes, d. i. des Zusammenhanges von Kap. 10 und 11, hat für das wichtigste Moment in Jiftachs Geschichte seit alter Zeit seltsame Deutungen hervorgebracht.

**Und Jiftach, der Gileadi, war ein starker Held,** wie der Bote Gottes den Gideon (Kap. 6, 12) anredet. Die Edlen Gileads hatten beschlossen (Kap. 10, 18), den zum Anführer zu wählen, welcher gezeigt hat, daß Gott mit ihm ist, als er begonnen siegreich zu streiten. Die Erzählung setzt fort, „und Jiftach war ein tapferer Held". Dieser war es, von welchem sie solches vernahmen. Seine Geschichte wird nun berichtet. Ein Edler in Gilead hatte ihn mit einer öffentlichen Buhlerin gezeugt und zu sich in's Haus genommen. Der Name des Vaters ist nicht bekannt. Wenn es heißt: „Gilead zeugte den Jiftach", und von einer „Frau des Gilead" gesprochen wird, so vertritt „Gilead" als Volksname den unbekannten Personennamen. Nicht als ob es unmöglich wäre, daß Gilead ein Personennamen sei; in diesem Falle würde aber von Jiftach, als einem „Sohn des Gilead" (בן גלעד), und nicht von ihm als einem Gileadi (גלעדי) ohne Vatersnamen geredet sein, wie er das erstemal genannt wird, da er erscheint, und das letztemal, als er stirbt (Kap. 12, 7). Der Vergleich mit dem Namen anderer Helden thut dies dar, sowohl mit dem des Gideon, der stets „Sohn des Joasch" heißt, sondern u. A. auch mit einem seiner Nachfolger (Kap. 12, 11), der „Elon Sebuloni" heißt, wo es unzweifelhaft ist, daß Elon ohne Vatersnamen aus dem Stamme Sebulun war. — Dieser Vater hatte von seiner Ehegattin noch andere Söhne nach ihm. Als diese erwuchsen und der Vater gestorben war, da vertrieben ihn diese, obschon Aelteren, aus dem Haus, denn sie sagten:

**Der Sohn einer anderen Frau bist du** (אִשָּׁה אַחֶרֶת). Die „andere" Frau ist zu nehmen wie „andere Götter" (acherim), im üblen Sinne, als Afterfrau, wie jenes Aftergötter waren. Es war das eine schlechte That, denn sein Vater hatte ihn im Haus erzogen und gelassen und er war der Aeltere. Man kann ihre Handlung damit nicht vergleichen, daß auch Ismael, auch die Söhne der Ketura, aus dem Hause Abrahams gingen. Diese entließ der Vater mit Erbe und Geschenken. Sein Vater hat ihn im Hause behalten, also wie einen Sohn behandeln wollen. Aber Jiftach konnte doch vor den „Aeltesten Gileads" mit seiner Klage kein Recht erhalten. Die Brüder hätten ihn wohl miterben lassen müssen, wäre er der Sohn einer Nebenfrau gewesen, denn Gileads Ahnmutter Rahel hatte auch Nebenfrauen, deren Söhne erbten wie Josef selbst, und Gad in Gilead war auch der Sohn einer Nebenfrau. Aber sie sagten, daß seine Mutter nicht blos ihres Vaters Nebenfrau gewesen, da sie eine Buhlerin (זונה) war. Als „Bastard" konnten sie ihn aus dem Hause treiben, und in Gilead erhob sich damals für ihn keine Stimme, als des Spottes und des Hasses. Da entfloh er.

**Und nahm im Lande Tob seinen Aufenthalt.** Der Name des Landes kommt 2 Sam. 10, 6 ebenfalls in einem Kriege der Ammonim mit König David vor. Zur näheren Bestimmung trägt auch die Erwähnung des Landes als *Τώβ*, *Τούβ* in den Makkabäerbüchern (I, Kap. 5, 13; II, 12, 17) nichts Besonderes bei. Wenn aber Jiftach dahin flieht, wie in ein Asyl, und sich dort Abenteurer

um ihn sammeln, wie in einer sichern Gegend, von wo es ihm gelingt, glückliche Züge zu machen, so dürfen wir wohl durch eine Vermuthung die biblische Kenntniß von Hauran vermehren wollen. Erez tob heißt gutes Land, fruchtbar, wie Kenaan genannt wird (2 Mos. 3, 8). Das beste Land in Hauran, das auch heute noch den Namen von seiner Fruchtbarkeit trägt und durch Wetzstein neu bekannt ward, ist die Ruhbe im östlichen Hauran. Ihr Name bedeutet „fruchtbares Saatfeld". Sie ist das beste Land Syriens. Dort ist noch in unserer Zeit der Sitz von Beduinenstämmen, die ihre Raubzüge weit und breit ausdehnen. Von den jetzigen Geschlechtern erzählt Wetzstein, daß sie sich oft genug mit den Zubêd verbinden, bei deren Namen man an die Zebedäer (1 Macc. 12, 31) erinnert wird. Ihr Land ist eine gute Zufluchtsstätte, schwer anzugreifen und leicht zu vertheidigen.

Mit abenteuerlichen Leuten, die sich um ihn, seines Rufes wegen, der bald von seiner Tapferkeit ausging, gesammelt hatten, machte er Züge wie David (1 Sam. 22, 2), und zwar wie David gegen die Nationalfeinde. Freilich von dem Sohne Jischai's wissen wir genau, daß er die Pelischtim angriff und schlug, trotz seiner Verbannung (vergl. 1 Sam. 23 ɾc.), aber auch von Jiftach können wir es mit gutem Grunde schließen, daß seine Züge den Ammonim galten. Denn er bewies sich als ein starker Held und die gileadischen Edlen hatten gelobt, den zu wählen, der beginnen wird, Sieg zu zeigen gegen Ammon. Sie kommen dann zu ihm, um ihn zu wählen, folglich müssen sie von seinen Thaten im Lande Tob gegen Ammon vernommen haben. — Man hat aus Jiftach, namentlich in modernen Schriften, einen wahren Abällino gemacht, in Blut und Raub getaucht. Er ist es so wenig, als es David war. Er war, obschon verbannt, ein tapferer Guerillasführer seines Volks gegen die Feinde. Denn er war das völlige Gegentheil eines Abimelech. Dieser suchte sich zu böser That die Abenteurer (רֵיקִים) auf; zu ihm kamen sie, wie zu David, und ordneten sich ihm unter. Abimelech war ohne Grund ein Feind seines Vaterhauses; sein Schwert tauchte er in das Blut der Seinen. Jiftach, verbannt und verfolgt von den Seinen, wandte die Kräfte, die er besaß, gegen Israels Feinde, und als man ihn rief, hatte er weder Rache noch Groll im Herzen. Abimelech war abgefallen von Gott. Jiftach war ein gläubiger Diener Gottes. Das lehrt sein Wort und Wandel.

**Und nach längerer Zeit, da führten die Söhne Ammon Krieg mit Israel.** Es war in der bußelosen und sündigen Zeit, als man mit Gewalt und Haß den Jiftach vertrieben hatte. Als ein älterer Mann kam er zurück mit einer erwachsenen Tochter. Achtzehn Jahre dauerte der Kampf und Druck Ammons auf Israel. Einige Zeit noch vor Beginn der ammonischen Kriege wird er nach Tob geflohen sein. Im Laufe dieser Jahre hatte sich Jiftach dort Namen, Ruhe, Haus und Heerd geschafft. Er hatte Gott gefunden, und dieser war mit ihm. War er nicht also, würde er den „Aeltesten Gileads" nicht so begegnet sein, wie er that. Aber unterdeß war auch dort ein anderer Geist geltend geworden. Denn es ist das Zeichen neuen Lebens, daß die „Aeltesten Gileads" die Demüthigung nicht gescheut, um zu Jiftach zu gehen. Freilich müssen sie von ihm gehört haben, daß auch er keinen fremden Göttern diente, denn wie hätte er ihnen sonst nützlich sein können. Jedenfalls war es aber nichts Geringes, zu dem Helden, den sie einst, nicht blos die Brüder, sondern auch sie, die Richter, schmählich vertrieben haben, nun zu sprechen: Komm mit uns, sei unser Oberster (קָצִין im Krieg und nach späterem Gebrauch auch im Frieden).

**Und Jiftach sprach zu den Aeltesten von Gilead: Habt ihr mich nicht gehaßt und vertrieben.** Die Verhandlung zwischen ihm und den Aeltesten ist ein köstliches Zeichen von der Kraft, welche Gottes Bekenntniß auch auf sonst kräftige und kriegerische Leute ausübt. Jiftachs Rede verhehlt nicht den Vorwurf, daß sie ihn, nach der harten That an ihm, früher schon hätten einladen müssen, nicht erst jetzt, wo sie in Bedrängniß sind. Er spricht ähnlich, wie die Stimme Gottes selbst zu Israel (Kap. 10, 11) gesprochen hat.

Und schön antworten ihm „die Aeltesten". Grade darum, weil wir in Noth sind, kommen wir zu dir. Dann wirst du gewiß kommen. Vielleicht wärst du sonst nicht gekommen (und nicht mit Unrecht), nun aber rufen wir dich, daß du mit uns gehst, kämpfest und unser Haupt seist über alle Einwohner Gileads. Die Genugthuung ist zwar groß, die Jiftach empfängt, allein die Gefahr und Verantwortlichkeit nicht geringer. Nichtsdestominder enthält die Antwort keine Spur mehr von Empfindlichkeit oder Hochmuth. Wenn ihn sein Stamm ruft zu kämpfen, wird er kommen, wie alle Helden, denen ihr Vaterland lieb ist, dann gekommen sind. Aber er thut dies in noch höherem Sinn. Unter andern Umständen, so sind die Gedanken, die dahinter liegen, wäre ich nicht gekommen, euer Haupt zu sein — wäret ihr noch, wie ihr waret, — wer möchte das wollen! denn es ist so wenig für die Bäume ein Segen, wenn der Dornstrauch regiert, als für den Edlen, daß er über Dornbüsche herrscht. Nun aber, da ihr kommt, gegen Ammon zum Streit mich zu holen — neuen Geistes voll, so daß ich hoffen kann, Gott gibt die Feinde vor mir, so will ich euer Haupt sein. Es ist wohl zu achten, daß Jiftach von יהוה, nicht von Elohim spricht, daß er in Gottes Hand das Geschick legt, — denn wie Kap. 10 lehrt, Gilead hat eingesehen, daß Gott allein hilft. Jiftach ist darum berufen, weil man an ihm Gottes Geist sieht. Man hat V. 9 oft als Frage genommen, was schon Keil mit Recht entfernt hat. Man hat ganz fälschlich die Sachlage so aufgefaßt, als ob Jiftach die Besorgniß hätte, sie würden dann ihn nicht mehr als Haupt anerkennen, nachdem er gesiegt hätte, und er sich dessen erst vergewissern will. Diese Auffassung kommt aus dem Uebersehen des geistigen Hintergrundes, auf dem sich die Handlung bewegt. Jiftach ist gar nicht der Mann, der um jeden Preis ihr Haupt sein will. Es ist keine Spur von Ehrsucht dabei. Er will ihr Haupt sein, wenn sie solche Glieder sind, daß Gott Segen gibt. Wer wie er seine Landsleute kannte — und selbst zu Gott sich bekehrt, wird nicht ihr Anführer sein wollen, ehe sie nicht anders geworden. Darum spricht er: Wenn ihr mich zurückführt — um wirklich einig zu kämpfen und Gottes würdig zu sein, — dann will ich euer Haupt sein. Die Bürgschaft des Sie-

ges legt der tapfere Mann nicht in seinen Muth, sondern in die Würdigkeit der Kämpfer vor Gott.

**Gott sei ein Hörer zwischen uns, ob wir nicht also thun nach deinem Worte.** Sie rufen Gott, zu dem sie bußfertig gefleht, als Zeugen an, sie schwören bei ihm, daß sie thun werden, was Jiftach gebieten wird. Sie geben ihm darin die Garantie, daß sie nicht blos wie Krieger ihrem Feldherrn gehorchen, sondern daß sie in der Weise vor Gott zu handeln, von ihm die Lehre und Ordnung annehmen. Denn nicht blos in der Disziplin, sondern in dem sittlich göttlichen Geiste, der Israel belebt, hat er die Hoffnung des Sieges.

**Und Jiftach sprach alle seine Worte vor Gott in Mizpa.** Jiftach geht mit, — das Volk, — die Gesammtheit der Edlen, macht ihn zum Obersten und Häuptling, — aber nicht in Sünde und Schmach, wie Abimelech König ward. Jiftach nimmt seine Ernennung aus Gottes Hand. In Gottes Geist trifft er seine Anordnungen. Er hat als Oberster seinem Volke zu sagen, was geschehen muß; er thut es im Angesicht Gottes. Der alte Gott Israels ist es, vor dem er an sein Volk in Mizpa, wo es sich lagert, Armeebefehl, Anordnung und Ansprache ausgibt. Ueber Mizpa zu Kap. 11, 29.

Mit Recht hat Keil in dem לִפְנֵי יְהוָה, nach dem Beispiel Früherer, zurückgewiesen, daß dabei eine feierliche Ceremonie, Altar und Opfer angenommen werden muß. Aber es kann auch nicht behauptet werden, daß das Gegentheil unmöglich ist. Jedenfalls ist der bestimmte Sinn, daß Jiftach, indem er alle seine Worte vor Gott redete, ein Bekenntniß von יהוה, Jehovah, als dem Gotte Israels und seinem Gebot, wie seinen Gegensatz gegen das Götzenthum ablegte. Im Sinne dieses Bekenntnisses begann er sein Amt.

### V. 12—28.

12 Und Jiftach schickte Gesandte zum König der Söhne Ammon und ließ ihm sagen:
Was ist zwischen mir und dir, daß du kommst, mich zu bekriegen in meinem Lande?
13 *Und es sprach der König der Söhne Ammon zu den Gesandten des Jiftach: Genommen hat Israel mein Land beim Heraufzuge aus Mizraim von Arnon bis zum Jabbok
14 und Jordan, und nun gib es wieder in Frieden. *Und Jiftach schickte abermals Ge-
15 sandte zum König der Söhne Ammon und ließ sagen: *So spricht Jiftach: Nicht ge-
16 nommen hat Israel das Land Moab und das Land der Söhne Ammon. *Denn beim
Heraufzuge aus Mizraim da ging Israel in die Wüste bis zum Schilfmeer, und kam
17 nach Kades. *Und Israel*) schickte Gesandte zum Könige von Edom und
ließ sagen: Laß mich durch dein Land ziehen**), aber der König von Edom hörte
nicht darauf, und zu dem König von Moab, und er wollte nicht, und Israel blieb in
18 Kades. *Und zog in die Wüste, umging***) das Land Edom und das Land Moab,
und kam an die Morgenseite†) zum Lande Moab, und sie lagerten jenseits vom
Arnon und kamen nicht in die Gränze von Moab, denn der Arnon ist die Gränze
19 von Moab††). *Und Israel schickte Gesandte zu Sichon, dem König der
Emori†††), König von Cheschbon, und es sprach zu ihm Israel: Laß mich durch-
20 ziehen durch dein Land*†) bis an mein Ziel. *Und Sichon traute nicht Israel
durchziehen zu lassen durch sein Gebiet, und Sichon sammelte all sein
21 Volk**†), und sie lagerten in Jahza, und er kämpfte mit Israel***†). *Und
Gott, der Herr Israels, gab den Sichon und all sein Volk in die Hand von Israel,
und Israel schlug ihn††*) und eroberte das ganze Land des Emori, der in diesem
22 Lande wohnte. *Und sie eroberten das ganze Gebiet des Emori von Arnon bis zum
23 Jabbok und von der Wüste bis zum Jordan. *Und da nun der Gott Israels den Emori
24 ausgetrieben hat vor seinem Volke Israel, so willst du ihn vertreiben! *Siehe, Alles,
was Kemosch, dein Gott, dir erworben hat, das besitzest du, und Alles, was Gott, unser
25 Herr, für uns erobert hat, das wollen wir besitzen. *Bist du denn etwa besser als
Balak, Sohn Zippor, König von Moab? Hat er gerechtet mit Israel oder Krieg mit
26 ihm geführt? *Seitdem Israel in Cheschbon und seinen Tochterstädten ist, und in Aroer
und seinen Tochterstädten, und in all den Städten am Ufer des Arnon, sind dreihundert
27 Jahre dahin? Warum habt ihr es nicht entrissen in dieser Zeit? *Und ich habe dir
kein Unrecht gethan, und du thust mir Uebles, mich zu bekriegen, so möge Gott richten,

*) Die unterstrichenen Worte finden sich 4 Mos. 20, 14, nur steht statt Israel „משה". Dagegen heißt es in der Botschaft Mose's an Edom, die hier fehlt: „So läßt dir dein Bruder Israel sagen". **) Steht 4 Mos. 20, 17, nur ist נעברה für אעברה gelesen. ***) 4 Mos. 21, 4 heißt es לסבב †) 4 Mos. 21, 11. ††) 4 Mos. 21, 13. †††) 4 Mos. 21, 21. *†) 4 Mos. 21, 22 für נעברה steht אעברה. **†) 4 Mos. 21, 23, wo dann statt ויחנו steht ויבא. ***†) 4 Mos. 21, 23. ††*) 4 Mos. 21, 24.

er sei Richter an diesem Tage zwischen den Söhnen Israel und den Söhnen Ammon.
*Und der König der Söhne Ammon hörte nicht auf die Botschaft Jiftachs, welche er 28
ihm sandte.

**Exegetische und theologische Erläuterungen.**

Die friedlichen Verhandlungen, welche Jiftach, bevor er zum Kriege vorgeht, mit Ammon beginnt, zeigen, — je weniger Erfolg es zu haben pflegt — um so charakteristischer vom gottesfesten Wesen des neuen Feldherrn. Die Ammoniter waren ein starkes und tapferes Volk (vgl. 4 Mos. 21; 5 Mos. 2, 20. 21). Aber nicht dies war der Grund, weßhalb er noch einmal verhandelte. Die Ammoniter stammten von Lot, dem Neffen Abrahams, ab und es war, wie es namentlich 5 Mos. 2, 19 heißt, Israel nicht gestattet worden, Ammon auf seinem Zuge nach Kenaan anzugreifen. Jiftach will sich erst, bevor er das Schwert zieht, von jeder sittlichen Verantwortlichkeit frei machen, alte heilige Bestimmungen verletzt zu haben. Er will ein klares göttliches Recht zu seinem Kriege haben, wenn Ammon von diesem nicht abstehen will. Er hofft auf den Sieg nicht durch Stärke der Waffen, sondern durch die Gerechtigkeit der Sache, damit er Gott überlassen kann, zwischen den Parteien zu entscheiden.

**Was ist zwischen mir und dir,** מַה־לִּי וָלָךְ. Eine sprichwörtliche Redensart, die den verschiedensten Stimmungen dienen kann, um ein Abwehren auszudrücken und einzuleiten. Wie man es hier etwa durch ein „was willst du, was habe ich dir gethan", wiedergeben kann, erscheint es im Munde des Propheten Elisa, der den unheiligen König abweist, als ein „wie kommst du zu mir, ich kenne dich nicht", im Schmerz der Frau, die ihr Kind verloren, da sie Elia sieht, als ein „ach! laß mich, bleibe weg" (1 Kön. 17, 18). Das Evangelium gibt es durch „τί ἐμοὶ καὶ σοί", und so erscheint es in der berühmten Stelle Joh. 2, 4, wo Jesus zu Maria spricht. Aber es hat dort nicht den rauhen Sinn, „was habe ich mit dir zu schaffen", den es nicht einmal hier in der Botschaft Jiftachs hat, sondern drückt nur die schnelle Bitte um Schweigen aus, denn „die Stunde war noch nicht gekommen".

**Genommen hat Israel mein Land.** Auf eine Rechtsfrage war Ammon gar nicht gefaßt, wie alle Räuber und Eroberer. Da sie gestellt war, kann der feindliche König nicht gut ausweichen. An Gründen aber, um Gewaltmaßregeln zu beschönigen, hat es niemals gefehlt. Auch ohne daß moderne politische Künste schon bekannt gewesen zu sein brauchen, verstanden auch die alten Völker historische Unrechte den Ansprüchen ihrer Gelüste unterzulegen. Nur pflegen sie, wenn sie von solchen wie die Ammoniter ausgehen, auch nicht einmal den Schein der Wahrheit zu tragen. Der König von Ammon will seinen jetzigen Krieg gegen Israel damit beschönigen, daß er Israel vorwirft, es habe ihm das Gebiet zwischen Arnon, Jabbok und Jordan, etwa das Gebiet der Stämme Ruben und Gad beim Heraufzuge aus Aegypten weggenommen. Es war dies eine völlige Unwahrheit. Denn als Israel aus Aegypten zog, war dies Gebiet in den Händen Sichons, des Emoriterkönigs, der in Cheschbon herrschte (4 Mos. 21). Dieser hatte freilich vorher dieses Land erobert (4 Mos. 21, 26), aber nicht sowohl von Ammon, als von Moab, wenn auch ein Zusammenhang mit Ammonitern aus Jos. 13, 25 geschlossen wird. Israel hatte selbst weder mit Moab noch mit Ammon gekämpft, ihm nichts entrissen und seine Gränze nicht überschritten. Jiftach unterläßt nicht, diesen falschen Vorwand auf sein Nichts zurückzuführen, denn darauf kam es ihm an, den Krieg als einen durchaus ungerechten von Seiten der Ammoniten sichtbar werden zu lassen. Die Denkschrift, die er dem König von Ammon zugehen läßt, ist ebenso klar als lehrreich. Sie zeigt das historische Bewußtsein im damaligen Israel, sobald es zu Gott sich bekehrt hatte. Denn nur ein gläubiges Volk wird durch die Geschichte belehrt und gestärkt. Jiftach entwickelt ein Stück Geschichte Israels in der Wüste. Man hat gefragt, wie sich die Nachrichten, die hier gegeben sind, zu denen im Pentateuch verhalten. Darauf muß gesagt werden, daß man in der Botschaft Jiftachs eine freie Benutzung der Nachrichten des Pentateuch zu erkennen vermag.

**So spricht Jiftach.** Schon in dieser Einleitung von V. 15 ist die pragmatisch freie Zusammenfassung der Nachrichten, wie sie Jiftach seinen alten Urkunden entlehnt, angedeutet. Was daran interessant ist und ihre Originalität so sehr bezeugt, ist, daß, obschon man an den Wendungen der Sprache und den einzelnen wörtlichen Wiederholungen (die oben bei der Uebersetzung angegeben sind) die Entlehnung erkennt, an den Abweichungen die freie Conception für den vorhandenen Zweck wahrnimmt. Er sagt auch nichts, was im Pentateuch nicht enthalten ist, er hebt nur einiges, worauf es hier ankommt, mit freiem Nachdruck hervor. Es ist nicht genau, wenn Bertheau meint, die Nachricht in V. 17, daß Israel zu Moab um Durchzug gesandt und dieses denselben verweigert habe, sei völlig neu. Denn es ist die völlige Gleichstellung von Edom und Moab in Bezug der von Mose gegen sie geübten Politik schon 5 Mos. 2, 9 angedeutet. Dann aber sagt 5 Mos. 2, 29 aus, daß Mose von Sichon einen bessern Durchgang verlange, nicht „wie die Söhne Esau und die Moabim thaten", welche denselben verweigert haben. Der Zusammenhang von Kap. 2, 29 zu V. 28 liegt nicht darin, daß Esau und Moab Israel gegeben hatten, was Mose von Sichon verlange, sondern daß sie nicht geleistet haben, was er gewünscht, wodurch er gezwungen ward, es von Sichon zu fordern. Hier steht also deutlich, daß auch Moab den Durchzug verweigert, was Jiftach nur in freier Weise seiner präcisen Erzählung aus demselben Grunde einmischte, um die Nothwendigkeit zu erweisen, daß Israel seinen Weg durch das Land des Emori nahm. Derselben freien Pragmatie wird es verdankt, daß Jiftach in V. 20 von Sichon sagte: er glaubte nicht, wo es in 4 Mos. 21, 23 nur heißt, „und er erlaubte nicht". Jiftach will noch mehr betonen, daß es nicht Israels Schuld gewesen ist, wenn Sichon sein Land verloren. Er mußte ja einsehen, daß das Volk nicht anderswo mehr durchziehen konnte, aber er glaubte Mose's friedlichen Worten nicht. An diesem Mißtrauen ging er zu Grunde. Er hat

auch statt 5 Mos. 2, 29 „bis ich ziehen werde in das Land, welches Gott unser Herr uns gibt", gesetzt, „bis ich kommen werde, עד־מקומי, an meinen Ort". Es war damals, sagt Jiftach, das diesseitige Kenaan sein Ziel, denn später — darum ändert er — hat Gott ihm auch das jenseitige gegeben. Aus demselben Grunde steht V. 17, „und es sandte Jsrael Boten", wo 4 Mos. 20, 14 Mose steht. Er hebt Ammon gegenüber Jsrael als nationale Persönlichkeit hervor.

In Folge der Geschichtserzählung stellt Jiftach mit wenig Sätzen dem König von Ammon die Ungerechtigkeit seines Anspruchs dar. Was also der Herr unser Gott uns erobern ließ — das willst du besitzen? der du niemals einen Anspruch darauf hattest, da es dir nie eigentlich gehört hat, da, wenn ein Anspruch von irgend welcher Seite erhoben werden konnte, dies von Moab hätte geschehen müssen, — aber Balak, der König von Moab, erhob ihn nicht, noch führte er darum Krieg. Die Eroberung, durch welche Jsrael das Land besaß, war eine nicht durch sündige Gewalt, sondern in einem Kriege geschehen, den der Feind leichtsinniger Weise selbst herbeigeführt. Gott gab den Sieg und das Land. Einen bündigeren Grund, als der Jsrael das Land zwischen Arnon und Jabbok gewährte, gibt es nicht. Hat denn Ammon einen bessern für sein eigen Land? Hat es dieses nicht mit Kriegsgewalt den Samsumim abgenommen? (5 Mos. 2, 21.) Was wir „mit Kriegsgewalt" nennen, drückte Jiftach aus, „was dir gegeben hat Kemosch, dein Gott". Er redet in Ammons Sprache und Anschauung. Kemosch ist die Kriegsgottheit (von כמש, der Verwüster = כבש); als solcher kann er hier sowohl von Ammon wie sonst von Moab gelten, denn es ist die erobernde mavortische Weise, auf welche Nachdruck gelegt wird. Kemosch ist der personifizirte Krieg, daher namentlich in Moab verehrt, wo das Ar Moab, Areopolis sich mit dem griechischen Ares[1]) verwandt zeigen und von dem daher Münzen vorhanden sind, wo er, in der Rechten das Schwert, in der Linken Lanze und Schild haltend, Feuerfackeln zu beiden Seiten, dargestellt wird (Eskhel, Doctr. Nummor. 3, 394; Movers, Phön. 1, 334).

Jiftach meint dies im Ernst. Er bestreitet das Recht Ammons, das aus seiner uralten Eroberung des Landes folge, nicht. Denn in 5 Mos. 2, 21 heißt es ja aus dem Geiste Jsrael, „daß Jehovah, יהוה, den Söhnen Ammon ihr Land zum Besitz gegeben". Ganz richtig, da Jehovah der Gott aller Völker ist. Da aber Jiftach mit Ammon verständlich und bündig reden will, welches die weltregierende Gewalt von יהוה nicht begreift, so sagt er das in Kemoschs Namen, an den Ammon seine kriegerischen Thaten und Ansprüche knüpft. Es konnte nicht schlagender angedeutet sein, daß, wenn Ammon die Rechte Jsraels auf sein Gebiet nicht erkenne, es auch das Recht auf eigenes Land damit im Prinzip untergrabe. Außerdem seien 300 Jahre vergangen, daß Jsrael in Cheschbon, Aror (Aroer) und am Ufer des Jordan wohne. Die Angabe ist lokal sehr schön geordnet, Cheschbon als Hauptplatz des alten Reiches in die Spitze gestellt, dann nördlich davon Aror (oder Aroer, vielleicht zum Unterschiede von dem südlichen Aroer so geheißen) in Gad, der Hauptstadt Ammons gegenüber, und südlich die Städte am Arnon. Ein so langer Besitz, gegen den niemals ein Anspruch erhoben, sei unter allen Umständen verjährt. Es sei denn, schließt Jiftach, von seiner Seite kein Unrecht geschehen — nur Ammon suche Händel, so möge Gott richten. Aber Ammon hörte nicht. Ein Beweis, wie wenig die besten und gerechtesten Staatsschriften ausrichten, wenn der gute Wille der Menschen fehlt. Anderseitig möge diese Entwickelung des Jiftach ein Muster sein für alle rechtenden Völker, nicht blos rechthaberische, sondern auch wahrhaft gerechte Akten abzufassen. Denn Gott, der Richter, ist für alle Zeuge und Hörer.

1) Daher auch der Stadtname ערער, Aroer beweist, wie Ammon diesen Dienst so gut pflegte wie Moab. Denn es gab ein Aroer sowohl in Ammonitis, wie am Ufer des Arnon.

V. 29—33.

29 Und über Jiftach kam der Geist Gottes, und er zog durch Gilead, und [zwar] durch
Menascheh, und zog durch Mizpeh Gilead, und von Mizpeh Gilead zog er gegen die
30 Söhne Ammon. *Und Jiftach gelobte Gott ein Gelübde und sprach: Wenn du gibst
31 die Söhne Ammon in meine Hand, *so wird sein das Herausgehende, was herausgeht
aus der Thür meines Hauses mir entgegen, wenn ich heimkomme in Frieden von den
32 Söhnen Ammon, für Gott, und ich werde es darbringen als Opfer. *Und Jiftach zog
33 gegen die Söhne Ammon in den Kampf, und Gott gab sie in seine Hand. *Und er
schlug sie von Aroer bis man nach Minnith kommt, zwanzig Städte weit, und bis
Abel Keramim, in einer großen Niederlage, und die Söhne Ammon waren sehr gebeugt
vor den Söhnen Jsrael.

## Exegetische und theologische Erläuterungen.

Auf das gute Wort folgt die herrliche That. Doch ist nicht leicht, den geographischen Schauplatz genau zu bestimmen, auf welchem die Geschichte Jiftachs sich bewegt. Es sammeln sich, heißt es Kap. 10, 17, die Söhne Jsrael in Mizpa. Man holt Jiftach aus dem Lande Tob nach Mizpa, und dort spricht er seine Worte vor Gott (Kap. 11, 11). Dieses Mizpa kann nicht identisch sein mit Mizpeh Gilead, denn wie es Kap. 11, 29 heißt: „Er zog, d. i. von Mizpa durch Gilead und zwar durch Menascheh, und von da nach Mizpeh Gilead, und von da gegen die Söhne Ammon." Die Lage des

Letzten läßt sich wahrscheinlich bestimmen. Im Gebiet von Gad befand sich nach Josua 14, 26 Ramath ha Mizpeh. Diese Stadt, welche auch sonst wohl als Ramoth Gilead (1 Kön. 4, 13), als Ramoth *in Gilead* (Jos. 21, 38) vorkommt und als Priesterstadt und *Asyl* ausgezeichnet war (Jos. 20, 8), wird sehr wahrscheinlich mit der Lage des heutigen es Szalt identifizirt (arab. die breite Stirn), ein Ort, welcher im Süden des Jabbok der einzig bedeutende Ort neuerer Zeit, Mittelpunkt und Durchgangspunkt der Belka ist und durch seine Lage (vgl. Ritter, 15, 1122) einer Stadt, die Ramoth (Höhe) heißt und noch immer mit einem Castell gekrönt ist, entspricht. Noch heute ist es ein Asyl, und die dorthin Geflohenen werden mit Gefahr des Lebens nach altem Brauche von den Einwohnern beschützt, wie Seetzen erzählt. Wie Ramoth ha Mizpeh mit Szalt so kann ha Mizpeh oder ha Mizpeh Gilead mit dem, was man in neuerer Zeit *el Belka* nennt, verglichen werden. Ist dies der Fall, so ist der Ausgangspunkt des Sieges von Jiftach klar, denn er schlug Ammon von Aroer an; von Mizpeh Gilead ging er gegen Ammon vor und Aroer liegt nach Jos. 13, 25 Rabbath Ammon, der Hauptstadt des Volkes (heute Amman) gegenüber; es ist daher mit Recht mit der Lage des heutigen *Aireh* zu vergleichen. Die Orte, bis wohin Jiftach die Feinde schlug, Minnith und Abelkeramim, sind kaum mehr aufzufinden. Sie verrathen eben nur die Wohlhabenheit und Kultur des Landes, das nun verwüstet ist. Aus Minnith holte Tyrus sein Getreide (Hesek. 27, 27), und Abel Keramim, Weinbergsau, läßt die Nachbarschaft von Ammons Hauptstadt merken, deren Ornamente in den Trümmern noch, wie viele Münzen, das Zeichen der *Weintraube* tragen (vgl. Ritter, 15, 1152. 1157). Aber das *Mizpa*, woher Jiftach mit den Seinen bis Szalt und Aireb kam, nachdem er Gilead durchzogen, und zwar auch das Gilead von Menascheh, nördlich vom Jabbok (Zerka), ist noch unbestimmt. Obschon es nicht mehr vorkommt, kann es doch nicht unbedeutend gewesen sein. Da es einen durch seine Beschaffenheit nur allgemein charakterisirten Namen hat, dürfte es später einen andern getragen haben. Am meisten scheint damit zusammen zu stimmen das Land *Mizpa*, Jos. 11, 3, wo es heißt, „der Chiwi unterhalb des Hermon im Lande *Mizpa*". Denn wie auch 1 Chron. 5, 23 angibt, wohnten die Kinder des halben Stammes *Menascheh* im Lande von Basan bis gen *Baal Hermon* und Senir und den *Berg Hermon*. Das spätere Pella, welches diesen Namen wegen seiner ähnlichen Lage mit dem mazedonischen erhalten; — es lag von Wasser umgeben auf der Höhe, — soll, wie das mazedonische in einer Landschaft Bottiäis lag, früher *Butis* geheißen haben. Einen Anklang an Mizpa konnte man dann erst finden, wenn angenommen werden könnte, es habe wie Timnah, Timnatah, auch Mizpa, Mizpata nebenbei geheißen. Es verlohnte wenigstens durch eine Vermuthung sich an den Ort zu heften, an welchem der große Held zu seinem Siege sich vorbereitete. Auf ihm ruht, da er in die Schlacht zieht, der „Geist Gottes" (רוח יהוה). Er hat in die Hand Gottes die Entscheidung gelegt, er hofft von ihm den Sieg; er thut *ihm* ein Gelübde (ליהוה).

Dies Gelübde hat die ungewöhnlichsten Mißverständnisse erhalten und krönt doch richtig verstanden die tiefe Frömmigkeit dieses Gotteshelden. Jiftach kennt die ganze Bedeutung der That, zu der er sich entschließt. Er weiß die ungemeine Stärkung des Vertrauens zu Gott, welche durch den Sieg in allen Stämmen sich offenbaren werde. Ein neues Israel sieht er erstehn. Das Volk hat sich ihm anvertraut, und er hat alle „*Worte vor Gott*" geredet (לפני יהוה). In solcher Stimmung beugt er sich vor seinem Gott (1 Sam. 1, 28) und thut ein *Gelübde*[1]). Dem biblischen Volksleben war ein Gelübde zu thun, das Zeichen und Gefühl der tiefsten Gottergebung. Jakob thut Gelübde, die er erfüllen will, wenn er glücklich heimkehrt (1 Mos. 28, 20). In den *Psalmen* ist seine „Gelübde bezahlen" und in Gott zu leben *ein* Begriff geworden. „Gelübde thun und sie erfüllen" stellt der Prophet als das zukünftige Heil der Völker dar (Jes. 19, 21). Im Gelübde, das der Mensch an Gott richtet, ist ja der lebendige Glaube an seine Allmacht und Allwissenheit ausgedrückt. Man *erwartet* von ihm, man will *ihm geben*. Je mehr man *von ihm zu erhalten* anerkennt, desto mehr will man *ihm weihen*. So thut auch Jiftach Jehovah ein Gelübde. Er gelobt, daß, wenn Gott ihm den Sieg verleiht und er mit Erfolg heimkehrt: „*Das Herausgehende, was herausgeht aus den Thüren meines Hauses mir entgegen, wird Gottes sein, und ich werde es als Ganzopfer darbringen.*" Er thut dies Gelübde in der Fülle seines Glaubens, daß Gott allein der Sieg gehört, und in der Fülle seiner Liebe Gott zu geben, was ihm gebührt, wenn er durch ihn den Sieg erhält. Gott soll erfahren, daß er ihn, nicht sich für den Feldherrn hält. Daher offenbart sich ein tiefer Zusammenhang zwischen den Worten, „wenn ich zurückkomme im Frieden von den Söhnen Ammon" und „was herauskommt mir entgegen", worauf *für das ganze Verständniß des Gelübdes zu achten ist*. Denn der Sieg wird großen Jubel im Volke erwecken. Man wird dem siegreich zurückkehrenden Jiftach jauchzend entgegenziehen. Man wird ihn mit Gaben und Schmuck, mit Kränzen und Tänzen empfangen. Bei allen Völkern waren solche Einholungen Gebrauch. Man streute Rosen, Myrthen[2]) und Düfte. Sie waren auch in Israel Sitte (1 Sam. 18, 6). Man wird ihn feiern und preisen. Aber nicht ihm — Gott gebührt die Ehre. Was ihm geweiht wird, gebührt alles ganz dem Ewigen. *Das ist der erste Grund des Ge-*

---

1) Für die Geschichte der Auslegung und ihre charakteristischen Momente berufe ich mich auf meinen Artikel Jephta in Herzogs Real-Encyklopädie, dessen Materialien hier nicht wiederholt, dessen Tendenz hier, wie wir hoffen, neu unterstützt ist. — Andere neue Literatur hat Keil verzeichnet, der mit Recht erklärt, daß die geistliche Opferung fast gebieterisch gefordert werde. Die Meinungen der Kirchenväter sind im Commentar von Serarius gesammelt. Wenn Bertheau sich für den wirklichen Opfertod entschieden hat, beruht das wohl darauf, daß er den Akt nicht in freier und neuer Beobachtung, sondern blos mit Hinblick auf die Meinungen Anderer angesehen hat, ein Fall, der oft eingetreten ist.

2) Vergl. Gerhard, auserlesene gr. Vasengemälde 1, S. 130 u. 166.

lübdes. Jiftach weiß in seinem überquellenden Herzen nicht, welches Maß er weihen soll. Ihm ist nichts genug, um es Gott anzubieten. Aber in Gottes Fügung liegt Alles. Was ihm entgegenkommen wird, um des Sieges willen, über seines Hauses Schwellen, für Gott soll es sein. Er will keinen Theil daran haben. Durch diesen Grund ist zuvörderst die Analogie mit heidnischen Erzählungen dahin beschränkt, daß bei Jiftach von einem Opfer, welches gerade der Erste[1]) Begegnende sein müsse, und zwar dieser allein, nicht die Rede ist. Es braucht auch nicht angenommen zu werden, daß in היוצא אשר יצא nur eine Person verstanden werden müsse. So wenig wie 4 Mos. 30, 3, wo das Gelübde behandelt wird und steht, „Alles, was aus dem Munde geht (היוצא מפיו)“ ein Wort bedeutet. Das Partizipium steht um seiner neutralen Bedeutung im Singular. Diese Unbestimmtheit ist der Charakter der Gelübdeformel. Ebenso unbestimmt ist die Bedeutung des Verbums יצא, die von Personen und Dingen, Menschen und Thieren (vgl. 1 Mos. 9, 10) gelten kann. Aber der Grund des Gelübdes zeigt wiederum, daß Jiftach an Menschen, die herauskommen, gedacht haben muß. Jedenfalls kann er nicht gemeint haben, daß gerade ein Lamm oder Ochse aus seinen Thüren ihm entgegenkommen werde. Bei aller Weite des Gelübdes, bei aller Unbestimmtheit, die er Gott gleichsam auszufüllen überläßt, muß der Feldherr an entgegenkommende Personen gedacht haben, weil sie um des Sieges willen herausgeben und deßhalb Gott, der den Sieg gibt, (V. 30, אם־נתון תתן) gegeben werden möchten. Allerdings ist die Fülle seiner Liebe so unbegränzt, wie die seines Glaubens. So wenig er den letzten, auf welchem er Gottes siegende Macht im Herzen hat, detaillirt, so wenig zergliedert sein Gelübde die erstere. Er rechnet nicht, mäkelt nicht; was entgegenkommt, wird er Gott geben. So wenig aber dadurch Dinge einbegriffen sind, die gar nicht in der lokalen Möglichkeit liegen, so gewiß mußte ihm einfallen, wer ihm bei einer Siegesheimkehr begegnen kann. Wenn es gewiß war, — denn das verbot die Weite des Gelübdes selbst, daß ihm nicht blos Ochsen und Lämmer entgegen kommen können, so stand bei ihm ebenso fest, daß Alles, was entgegen kam, nicht wie Ochsen und Lämmer geopfert werden könne.

Wenn der Nachdruck darauf liegt, daß es sich um ein Entgegenkommen in Folge des Sieges handelt, so tritt dabei für das Verständniß des Gelübdes ein zweiter Gesichtspunkt heraus, der noch nicht in gebührende Erwägung gezogen ist. Jiftachs Krieg ist ein Nationalkrieg gegen Ammon. Israels Freiheit und Recht, wie sie ihm sein Gott gegeben, wurden gegen das feindliche Volk geltend gemacht. Die Verhandlungen über die Landansprüche, welche Ammon erhoben hat und Jiftach widerlegt, sind nicht umsonst erzählt worden. Der Gott Israels tritt dem Götzen der Ammonim, dem Kemosch, in seiner reinen Größe gegenüber. Es hat Israel Buße gethan, und es ist nicht ein Mann, sondern der ganze Stamm, der Hülfe flehend von יהוה dargestellt ist. Um dieses Gegensatzes zu dem heidnischen Götzen wird die Geschichte Israels, die auf יהוה ruht, lebendig angezogen. Jiftach kennt die Urkunden Gottes. Jehovah wird als Richter angerufen, zwischen ihm und Ammon zu entscheiden (V. 27), wie er den Gileaditen gegenüber Gott als Hörer geltend (V. 11) macht. Er spricht seine Worte „vor Jehovah“ und der „Geist Gottes“ kommt über ihn. Es wird Elohim nicht gebraucht, denn für einen solchen hält auch Ammon seine Götzen — sondern immer als das entschiedene Bekenntniß Israels von יהוה gesprochen. Jiftach wird durchaus im Geiste und der Kenntniß der mosaischen Anordnungen geschildert und zwar gerade deßhalb, weil es einen Nationalkrieg gegen Ammon galt. Auch das Gelübde, das Jiftach thut, ist in diesem Gegensatz zu Ammon geschehen. Die Stämme, die von Lot stammen, sind besonders durch ihren Kultus berüchtigt. Die Scheusale von Ammon und Moab, Milcom, wie Moloch (Molech) bei ihnen hieß, und Kemosch, sind aus der Geschichte Israels noch unter den Königen bekannt (1 Kön. 11, 7 ꝛc.). Bei ihnen war Menschen- und Kinderopfer ein furchtbarer Akt ihres Kultus. Man verbrannte und schlachtete die Geliebten als ein Zeichen der Widmung und Hingebung an den gefürchteten Dämon. Es war dies durchgehend den Phöniziern eigenthümlich (vgl. Movers, 1, 302). Bei großen Nationalereignissen, Kriegen oder Seuchen gelobte man das Kind dem Kultus zum Opfer. Im Buch der Könige (2 Kön. 3, 27) ist die schaurige Geschichte erzählt, wo der König von Moab seinen Erstgeborenen auf der Mauer schlachtete. Ohne diesen schrecklichen Aberglauben, dessen Erklärung Movers nicht erschöpft hat, hier näher zu behandeln, muß doch soviel gesagt werden, daß er von den betheiligten Völkern als das höchste Opfer ihrer dämonischen Hingabe angesehen worden ist. Darum gewinnt auch Abrahams Opferung Isaaks erst im Hintergrunde dieses Brauchs sein rechtes Verständniß. Abraham wird geprüft, ob er dieselbe freie und gehorsame Hingebung zeigen werde. Als er dies gethan, wird gelehrt, daß Gott solche Opfer nicht will.

Einen ähnlichen Gegensatz stellt Jiftachs Gelübde sicherlich vor, hier mit besonderer Beziehung auf Ammon. Nicht mit minderer Hingebung und Opferlust tritt er vor יהוה, wie sonst die Götzendiener sich rühmen. Er gelobt Gott Alles, was ihm, dem Feldherrn, entgegenkommen

---

1) Worauf die Sagen von Idomeneus bei Servius und von Alexander bei Valerius Maximus VII, 3 (vgl. meinen Artikel S. 472) sich gründen. Um diesen Punkt wenden sich dann auch eine Reihe späterer, namentlich deutscher Volkssagen, in welchen nicht sowohl das „Erste“ freiwillig gelobt, sondern von einer dämonischen Macht dem unter diesem Preis Unterstützten oder Geretteten „das Erste“, was begegnet, abgefordert wird. Es ist dies gewöhnlich der liebste Mensch dem, welcher zu seinem großen Bedauern versprochen hat; vgl. Müllenhoff, Sagen S. 384, 385, 395; Sommer, Sagen S. 87, 131. Zuweilen gelingt es, dem Teufel, den die christliche Sage vorschiebt, „den Ersten Menschen“ durch ein Thier zu entreißen. Es wird „ein Hund“ der Erste bei Müllenhoff, 162, Anmerk., eine Ziege bei Grimm, d. Myth. 973; vergl. Wolf, deutsche Sagen S. 417 ꝛc. Offenbar wird eine entstellte Auslegung von Jiftachs Gelübde mitgewirkt haben. Um so wichtiger ist zu betonen, daß in dem Gelübde von einem Ersten, der dem Heimkehrenden begegnen soll, nichts gesagt ist.

wird, darzubringen. In der Form des Gelübdes legt er seine Hingebung in unbestimmter Fülle Gott selbst in die Hand.

Gerade darin ist der bewußte Gegensatz zu den ammonischen Greuelopfern ausgesprochen. Die höchste Hingebung wird gezeigt, aber Gottes Wille dabei erbeten. Gott selbst wird bestimmen, was ihm lieb ist, und Jiftach weiß, daß dieser Gott gesprochen hat: „Wenn du in das Land kommst, das Gott der Herr dir gibt, so lerne nicht den Greueln jener Völker gleichthun. Es soll nicht gefunden werden unter dir, der seinen Sohn oder Tochter durch das Feuer führt (dies war der ammonische Kultus des Molech), denn ein Greuel vor Gott ist Jeder, der dies thun wird, und um dieser Greuel treibt dein Gott die Völker vor dir aus“ (5 Mos. 18). Auf das Austreiben der Völker durch Gott vor Israel hat sich Jiftach[1]) vorbin selbst berufen. Also gerade die Formel des Gelübdes gegen Ammon schließt den Gedanken an ein Menschenopfer grundsätzlich aus.

Der israelitische Opferkultus ist durchgängig ein Gegensatz gegen den kenaanitischen Molochdienst. Im Thieropfer ist das geistliche Symbol ausgedrückt, welches jenem Greuel entgegensteht. Dies lehrt wieder das Beispiel Abrahams. Gott spricht zu ihm: Du sollst mir Isaak als Ganzopfer (כָּלִיל) bringen, und wie Abraham Isaak ganz hergeben will, so wird ein Thier dafür eingeschoben (1 Mos. 22, 2). Seit der Zeit ist עלה der typische und technische Begriff eines Thieropfers, in welchem die völlige Hingebung und Weihe sich darstellt. Das dargebrachte Opfer, welches עלה hieß, wurde ganz vom Brande verzehrt. Es blieb nichts davon übrig. Gerade עלה, als Thieropfer, stand dem ammonischen Kultus gegenüber, denn also war auch dort die Weise des Menschenopfers.

Als Gideon das Gebot empfängt, den Altar des Baal zu zerstören, wird ihm geheißen, auf dem neugebauten Altar in den Flammen, welche die Aschera verzehren, einen Stier als Ganzopfer darzubringen[2]) (והעלית עולה, Richter 6, 26). Ein solches Ganzopfer wird dem Manoach, dem Vater Simsons, zugelassen (עלה), ohne daß das Thier genannt wird (Richter 13, 16). Der Einfluß des israelitischen Kultus auf die Sprache hat bewirkt, daß עלה, opfern, eben jenes Thier opfern, bedeutet, wo das Dargebrachte völlig im heiligen Feuer verzehrt wird. Darum ist es bedeutungsvoll und belehrend, wenn im Gelübde Jiftachs vernommen wird: „Und es soll Gott gehören, und ich werde es als עלה (Ganzopfer) darbringen“. Nirgends, wo sonst von einem Darbringen des Ganzopfers die Rede ist, so wenig als bei Gideon und Manoach, die doch Jiftach chronologisch einschließen, findet sich der Zusatz, „es soll Gott gehören“. Wie eigenthümlich würde es geklungen haben, wenn zu Gideon gesagt wäre: „Nimm den Stier, er soll Gott gehören und sollst ihn als Ganzopfer darbringen.“ Denn damit Gideon Gott gehöre, wird der Stier dargebracht. Der Stier wird nicht für sich, sondern für den Menschen geopfert. Gerade weil der Stier dem Menschen gehört, wird er Gott auf den Altar gelegt. Es ist dem biblischen Sprachgeist und Leben ungewöhnlich, in Sachen des Kultus von einem Opferthier zu sagen, „es soll Gott gehören“, da es in ein gottesdienstliches Verhältniß zu Gott nur tritt, weil es dem Menschen gehört und für diesen geopfert wird. Ein Thier, das im Kultus Gott gehöre, ohne geopfert zu werden, ist nicht denkbar. Wenigstens darf es nicht leben.

Sehr wichtig dafür ist 2 Mos. 13, 12. 13. Dort wird geboten, daß, wenn Israel nach Kenaan käme, alles Erstgeborene für Gott bei Seite zu stellen sei; sowohl alles Erstgeborene, „was dein ist“ (אשר יהיה לך) vom Vieh, wie vom Menschen. Das Erstgeborene der Thiere, die nicht geopfert werden können, wie vom Esel, soll gelöst werden mit Geld. Will man es nicht lösen, so muß es getödtet werden. Den erstgeborenen Menschen aber muß man lösen. Auch das erstgeborene Thier wird nur des Menschen, seines Besitzers wegen, für Gott bei Seite gestellt. Dies stellvertretende „Gott Angehören“ kann es nur darstellen im Tod. Daher gebraucht man, „es wird Gott gehören“, nicht vom Thier, sondern „opfern“, und kann man wiederum nur vom Menschen sagen, „er wird Gott gehören“, er wird Gott leben in dem Bewußtsein des freien Willens und göttlichen Geistes, welche dem Thiere feblen. Die Schrift erklärt dies selbst 4 Mos. 3, 12: „Siehe, heißt es, ich habe die Leviten aus der Mitte der Söhne Israel genommen statt aller Erstgeburt, und so gehören mir die Leviten“ (והיו לי הלוים). Die Leviten gehören Gott für ganz Israel durch ihr Leben, die erstgeborenen Thiere in Israel für das Volk durch das Opfer. So spricht denn auch Hanna zu Gott im Gelübde, daß, wenn sie einen Sohn habe, sie ihn Gott geben wolle, und als sie ihn gab, daß er geliehen sei Gott von ihr sein ganzes Leben (שאול ליהוה).

Man ersieht daraus, daß in Jiftachs Worten, „es wird Gott gehören, und ich werde es zum Opfer bringen“, keine Tautologie sein kann. Es decken sich beide Sätze nicht, sie können nicht für einander stehen.

Man muß aber bei diesem merkwürdigen Verse auf jedes Wort achten. Denn das Gelübde ist ein Contrakt, bei dem jeder Punkt sein Gewicht hat, bei dem an alle Fälle und nicht blos an ein Wesen gedacht ist, bei dem sowohl Menschen als Thiere in's Auge gefaßt werden, bei dem Viel und Wenig, was entgegenkommen kann, nach seiner Art berücksichtigt ist. Es wird gesprochen von dem, welches herausgeht „aus den Thüren meines Hauses“. Es werden Viele entgegen-

1) Diesen Gegensatz gerade Jiftachs zu Ammon, gerade seiner als Gesetzes- und Glaubenshelden gegen die Menschenopfer, haben die Ausleger übersehen, welche in Jiftach gerade den barbarischen Uebertreter des Gesetzes sehen wollen, trotz des Gottes, der mit ihm war.

2) Die Begriffe von נדר, von עולה haben hier keine neue gezwungene Erklärung zu erhalten, sondern sind durchaus im allgemein bekannten biblischen Sinn zu verstehen. עולה, im geistlichen Sinn, während es doch so wenig wie זבח, das Thieropfer nicht verleugnet, siehe Ps. 51, 21.

kommen, aber über sie hat Jiftach keine Befugniß. Opfern kann er nur von dem Seinen. Sein Gelübde erstreckt sich über das, was aus seinem Hause kommt, und zwar nicht zufällig, sondern „ihm entgegen". Es muß mit der Absicht, ihn zu empfangen, aus dem Hause treten. Aber auch dann gilt es erst, wenn es entgegenkommt bei seiner Rückkehr — nicht jeder, — sondern der siegreichen, heilvollen (בשלום), und nicht über jeden Feind, sondern über Ammon. Trifft das ein, dann soll es „Gott gehören und will er es Gott als Ganzopfer darbringen".

Die größte contraktliche Genauigkeit mußte der Schluß enthalten. Ganz nach der Vorschrift des Gesetzes, daß, wer ein Gelübde spricht, „er, was von den Lippen kommt, beobachte und thue, wie er gelobt" (5 Mos. 23, 24; 4 Mos. 30, 5). Hätte er blos an Thiere gedacht, so würde, wie sonst immer, blos gestanden haben, „und will es dir zum Ganzopfer bringen". Dann hätte nicht ausgereicht zu sagen, „und es wird Gott gehören", denn ein Thier gehört eben nur für den Menschen im Opfer Gott. Es beweist also gerade der Zusatz „es wird Gott gehören", daß er auch an Menschen dachte. Die Allgemeinheit und Weite des Gelübdes machte beide Sätze nöthig, da einer allein für beide Fälle, Menschen und Thiere, nicht ausgereicht hätte. Der erste nicht für Thiere, der zweite nicht für Menschen. Stand Beides, so erklärte ein Satz den andern und beschränkte ihn. Der Nachdruck liegt auf den Worten „und es wird Gott gehören", denn das ist der Grund des Gelübdes. Es steht auch zuerst. Traf es Menschen, so galt der erste und lehrte der zweite Satz, daß „das Gott gehören" ein völliges, wie ein Brandopfer dem bisherigen Leben entrissenes sein müsse, wenn es nicht nach dem Gesetze gelöst wird, und beschränkte der erste Satz den zweiten, daß ein Mensch nicht wirklich als Ganzopfer gebracht zu werden braucht, wie der Wortlaut zu bedeuten scheine, sondern es nur darauf ankomme, daß er völlig Gott gehöre. — Gott verlangt kein Gelübde. Es ist keine Sünde, wenn keins gethan wird. Ist es geschehen, soll es erfüllt werden. Jiftach erhält den Sieg, — Gott gibt ihm das Seine. Jiftach kommt bald in die schwere Stunde das Seine zu thun. Aber er bewährt sich in der Stunde der innern Noth wie in der Schlacht, und wenn auch mit Thränen, er siegt.

V. 34—40.

34 Und Jiftach kam nach Mizpa zu seinem Hause, und siehe, seine Tochter zieht heraus
ihm entgegen mit Pauken und Reigen — und sie war nur die einzige; er hatte sonst
35 weder Sohn noch Tochter. *Und da er sie sah, zerriß er seine Kleider und sprach:
Ach, meine Tochter, wie beugst du mich! Nur du bist es, die mir Leid anthut, und ich
36 habe meinen Mund zu Gott geöffnet und kann nicht umkehren. *Und sie sprach zu ihm:
Mein Vater! Hast du deinen Mund für Gott geöffnet, so thue mir, wie aus deinem
Munde ging, nachdem auch Gott dir gethan hat Vergeltung an deinen Feinden, an den
37 Söhnen Ammon. *Und sie sprach zu ihrem Vater: Es möge diese Sache mir geschehen,
nur enthalte dich von mir zwei Monate, und ich will gehen und auf die Berge wandeln
38 und weinen über meine Jungfrauschaft, ich und meine Gespielinnen. *Und er sprach:
Geh! Und er entsandte sie zwei Monate, und sie ging mit ihren Genossinnen und weinte
39 über ihre Jungfrauschaft auf den Bergen. *Und am Ende der zwei Monate war es, da
kehrte sie zu ihrem Vater zurück, und er that an ihr sein Gelübde, und sie hat keinen
40 Mann erkannt, und so ward Sitte in Israel, daß von Zeit zu Zeit die Töchter Israels
gingen zu preisen die Tochter Jiftachs, des Gileadi, vier Tage im Jahre.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und siehe, seine Tochter zieht heraus ihm entgegen.** Ein großer Sieg war erfochten. Der Nationalfeind völlig besiegt. Ganz Gilead war in freudiger Aufregung. Ein Triumphzug die Heimkehr des siegenden Helden. Und er kommt in sein Haus. Da erfüllt sich sein Gelübde in schmerzlich unerwarteter Weise. Gott soll sein—und dem Sieger nicht gehören „was ihm entgegenkommt aus seinem Hause." Und seine Tochter, und zwar mit Pauken und Reigen, kommt ihm entgegen, den Vater um seinen Sieg zu preisen. Der Vater sieht und erschrickt. Denn es ist sein einzig Kind. Das Gelübde reißt sie aus seinen Armen und macht ihn kinderlos. Soweit sein Gelübde war, glaubte er an sie nicht denken zu müssen. Auch das erklärt uns, wie vorhin bemerkt ward, der Umstand, daß es ein Sieg und Gelübde gegen Ammon war. Die Heiden gelobten oder schlachteten ihren erstgebornen Sohn. Auch das mosaische Gesetz sagt, daß Gott gehören die erstgebornen Männlichen (זכרים). Ein Ganzopfer konnte nach mosaischem Gesetz nur von Männlichem (3 Mos. 1, 3) dargebracht werden. Jiftach wollte bezeugen, daß er seinem Gott die höchste Hingebung gewähre, wie sonst die Ammonim ihrem Götzen zu thun meinen. Er hätte seinen Erstgebornen Gott geweiht — auch Abrahams Kind war ein Knabe — aber er hatte keinen. Es fehlte ihm der Sohn. Darum stellte er seine Hingebung in die Form eines Gelübdes, in welchem er Gott überließ, sich das Theuerste auszuwählen. Aber an die Tochter dachte er nicht, auch nicht, daß sie ausziehen werde, ihm entgegen. Denn das thaten sonst nur Frauen (נשים. 2 Mos. 15, 20; 1 Sam. 18, 6), nicht Jungfrauen, die im Gehege des Hauses blieben, und sein Töchterlein war noch eine בתולה. Diese Tochter war aber seiner werth. Der Sieg

war so groß, daß sie die gewöhnliche Sitte durchbricht und wie Mirjam ihm entgegenzieht. Der Erzähler hat dieselben Worte wie bei Moses Siegeszug. Als Jiftach das sieht, erkennt er Gottes Willen und Lehre. Sein Gelübde wird angenommen. Aber so weit es auch Jiftach gestellt hatte — Gott legt es ihm erst recht in Fülle aus. Der Held hatte das Gelübde in dieser unbestimmten Form gethan, weil er keinen Sohn hat, keinen einzigen, geliebten, wie Isaak. Aber er hatte eine Tochter. Er meinte diese nicht weihen zu können, darum that er das Gelübde. Gott belehrt ihn, daß es bei der Hingebung an Gott nicht auf das Geschlecht, sondern nur auf das Herz ankäme. Wie weit auch das Gelübde Jiftachs war, ohne die Tochter, würde es ihm höchstens Geld oder Gut gekostet haben, aber sein Herz opferte nicht. Gott lehrt ihn, er habe kein Gefallen an Böcken und Ochsen [1]). Was ihm gefalle, sei ein gebrochenes Herz. Sein Herz bricht ihm, da er sie sieht. Es ist sein Liebling, sein einziger Schmuck, das Licht seines Hauses, das Kleinod seines Herzens. Von ihr muß er sich trennen. Als der Größte kommt er nach Haus, als der Aermste fühlt er sich nun. Aber er begreift, daß dies die wahre Erfüllung des Gelübdes sei, daß Gott an Geld und Gut nichts liege. Das Höchste, was Gott preist, ist ein geschlagenes Herz. Gehorsam ist besser, denn Opfer. Nicht der Buchstabe lebt. Alle Contrakte mit Gott finden ihre Lösung im Geist. Jiftachs Glauben hat sich vor der Schlacht bekundet. Daß Gott mit ihm war, bewies sein Sieg. Aber Jiftachs Hingebung beweist sich noch schöner nach der Schlacht. Denn er besiegt sich selbst. Er beugte sich gottesfürchtig vor Gott, ehe die Entscheidung kam. Aber die tiefste Frömmigkeit that sich erst nachher kund. Er gibt seinem Volk, er gibt Ammon und Moab ein Beispiel, wie ein Israelit die Gelübde, die er thut, zu erfüllen vermag. Er läßt sich vom Gelübde genau binden, aber er bindet es nicht. Er legt es nicht äußerlich, sondern geistlich aus. Im 3 Mos. 27 steht geschrieben, wie man eine Frau löst, über die man ein Gelübde gethan hat. Aber das einzige Töchterlein, das ihm entgegenkömmt, kann er nicht schützen. Wenn Gott sie ihm entgegenführt, kann er nicht ein Opfer von zehn Schekeln (3 Mos. 27, 5) meinen. Sein frommer Geist versteckt sich nicht hinter äußerlichen Formeln, wie dies von heidnischen Gelübden und üblen Eiden erzählt ward[2]). Er erkennt, daß, wenn ihm sein einziges, sein geliebtes Kind entgegenkommt, daß Gott die volle Liebe, die an ihm haftet, den ganzen Schmerz, der durch sein Scheiden entsteht, von ihm verlangt. Und in dieser Erkenntniß zweifelt er nicht einen Augenblick. Er glaubt wie Abraham und gibt, wenn auch tief gebrochen, wie Jener hin.

1) Auf heidnischem Standpunkt haben allerdings Beispiele, nicht blos das der Iphigenia bei Cicero de officiis II, 95, des Curtius in Rom, sondern auch des Anchurus, des Midas Sohn, wie Plutarch erzählt, der das Opfer für das kostbarste hielt, scheinbar ähnliche Gedanken. Aber es sind die Prinzipien des Menschenopfers — denen die Schrift durch ihren Geist und ihre geistliche Auffassung entgegen stand.

2) Vgl. Nägelsbach, nachhomerische Theologie, S. 244 ꝛc.

Die Scene, da er seine Tochter ihm entgegenkommen sieht — jubilirend mit strahlendem Antlitz, von tanzenden Gespielinnen umgeben — voll Sehnsucht nach des Vaters glücklicher Begrüßung — und er mitten im Pauken- und Triumphgetön sein Antlitz vor Schmerz verhüllt — sucht an ergreifender Kraft ihresgleichen. Wo soviel Jubel sein konnte, ist nun soviel Trauer. Was ihm das Ziel der Freude schien — die Ehre, die er auf das Haupt seiner Einzigen legen konnte, seines Mädchens, nun der Ersten im ganzen Volk — war jetzt das höchste Leid. „O meine Tochter, du hast mich tief gebeugt, und du allein bist mein Bedränger." Er wiederholt etwa aus dem Preislied auf ihn, daß er die Feinde „knieend gemacht hat[1]) und sie bedrängt" — die Worte, indem er sie schmerzlich auf sein erstauntes, mitten in der Freude erstarrtes Kind anwendet, aber spricht der Gottesheld mit weinender Seele „ich habe Gott meinen Mund geöffnet, ich kann nicht umkehren." Ich habe Gott im Geiste gelobt, ich muß es in diesem Geiste der Wahrheit ausführen. Und es besitzt das ganze Alterthum und auch nicht die Heilige Schrift ein schöneres, tiefer rührendes Wort eines Mädchens — als womit Jiftachs Tochter, noch ohne zu wissen, was das Gelübde enthält, heroisch, eine Heldentochter, ein wahres Israelskind, zu dem Vater spricht: „Hast du Gott deinen Mund geöffnet, so thue, wie aus deinem Munde ging" — denn dieser Gott hat ja auch nach deinem Wort gethan und Vergeltung geübt an deinen Feinden." Sie fleht und jammert nicht, erschrickt und zagt nicht — macht ihren Vater nicht wanken, sondern ermuntert ihn, weist ihn auf Gottes That und erinnert ihn zu thun, wie er gelobt, nicht anders, nicht etwa ihretwegen zu ändern oder zu mildern. Die Erzählung ist so fein und zart, daß sie dieser heroischen Tochter Art ganz hervortreten läßt — denn wie ein Weib spricht sie zum Vater „nachdem Gott Vergeltung genommen an deinen Feinden." Ganz persönlich, wie ihr weibliches Interesse ganz persönlich war. Sie concentrirt in ihres Vaters Sieg des ganzen Volkes Sieg, in seinen Feinden den nationalen Feind. Gott hat ihm Vergeltung (נְקָמוֹת) gegeben — also ist auch er verpflichtet, persönlich Gott zu geben, was er gelobt hat.

**Und sie sprach zu ihrem Vater: Es möge diese Sache mir geschehen.** Das großartige Mädchen darf sich dreist neben Isaak stellen, der nach der Erzählung der Genesis, von dem Opfer, zu welchem er bestimmt war, keine Kenntniß hatte. Sie aber gibt sich ihrem Vater freiwillig und freudig zu dem Gelübde hin. Auch das heidnische Alterthum hat Beispiele solcher freiwilligen Opferung von Jungfrauen für das Vaterland. Der Vergleich wird aber gerade den Unterschied hervorheben und Zeugniß abhelfen legen, daß hier in Bezug auf Jiftachs Tochter von einem Todesopfer nicht die Rede sein darf. Pausanias (1, 32), erzählt die Legende, welche Euripides dramatisch behandelt hat,

1) הכרע הכרעתי von כרע, knieen, Hiphil, knieen machen, unterwerfen. Sie sang etwa von den Feinden, die er unterworfen (vgl. Richter, 5, 27). Er richtet diese Worte an seine Tochter.

daß, als die Athener, die die Kinder des Herakles beherbergten, mit den Peloponnesiern kämpften, das Orakel den freiwilligen Tod eines dieser Kinder verlangte, wenn die Athener siegen sollten, und Makaria tödtetete sich selbst. — Als die Thebaner (Paus. 9, 17) mit den Orchomeniern Krieg führen, befiehlt das Orakel, daß, wenn sie siegen sollten, ihr vornehmster Mitbürger sich opfern soll. Antipoenus, der dies ist, verschmäht dies, dagegen thun es seine Töchter und geben sich den Tod. — Im Kampf des Erechtheus gegen Eumolpus verlangte das Orakel das Opfer seiner Töchter. Sie tödteten sich freiwillig (Apoll. 3, 15, 11 und Heyne, zur St.). Dasselbe wird sogar noch von Plutarch in der Geschichte des Marius, erzählt. Er sei von den Cimbern geschlagen worden, da hatte er eine Gottesverkündung erhalten, er werde siegen, wenn er seine Tochter opfere, und er that's. — In allen diesen Sagen, die noch reichlich vermehrt werden könnten, befiehlt das Orakel den Jungfrauentod, überall stellt ein durchgreifender Aberglaube von der Sühne durch reines Blut das Motiv desselben dar, wie es sich in der deutschen Sage vom armen Heinrich vorfindet, überall wird der Jungfrauentod die einleitende Bedingung zum Sieg. In der Geschichte Jiftachs ist dies ganz anders. Jiftach thut ein Gelübde, denkt aber nicht an seine Tochter. Das Gelübde ist bei ihm ein Zeichen der Anerkennung, daß nicht Menschen, sondern Gott der Sieg gebühre. Jiftach that das Gelübde, was Gott nicht verlangt hat. Er hält es, obschon er die Schwere des Opfers nicht erwartet, auch nach dem Sieg. Weder er noch seine Tochter machen Ausflüchte, wie sie z. B. Pausanias bei ähnlichen Geschichten in Messenien erzählt (4, 9). Und doch ist das Opfer, das beide bringen, so schwer für sie wie der Tod, wenn es auch der Tod selbst nicht sein kann. Denn es unterscheidet hier nicht blos die verschiedenen Berichte der Hergang selbst, sondern vor Allem der Hintergrund, der für Jiftach der heilige Jehovah ist, der, wo er das Opfer verlangt, wie bei Abraham, auch im Gehorsam nicht blutige That geleistet sehen will.

**Enthalte dich von mir zwei Monate, und ich will gehen und auf die Berge wandeln und weinen über meine Jungfrauschaft, ich und meine Gespielinnen.** Nicht undeutlich ist angegeben, was das Schicksal der Tochter Jiftachs war. Sie war noch in seinem Hause, als einzige Tochter, noch unvermählt. Wenn das Gelübde sie trifft, daß sie Gott als Ganzopfer völlig gehören soll, so darf sie Niemandes sonst sein, also nicht ihres Vaters, nicht ihres Gatten. Sie kann nicht vermählt werden und wird sich nicht der Kinder freuen. Das ist der Schmerz Jiftachs — sein Haus ist verdorrt (ערירי), sein Geschlecht geht unter. Das höchste Glück in Israel, Kinder zu haben und also Namen oder Haus fortgesetzt zu sehen, wird ihm nicht zu Theil. Sein theuerstes Wesen, sein einzig Kind, ist todt für ihn. Derselbe Schmerz, und fast nach der Sitte des alten Lebens noch tiefer — trifft die Jungfrau selbst. Ein unvermähltes Leben ist für Mädchen des alten Israel so gut wie der Tod. Denn die Knospe verdorrt. Eheliche Liebe und Pflicht, welche die Blüthe ist, tritt nicht ein. Ehelose Mädchen haben keinen Platz im Staatsleben. Die Ehe und Hochzeit bilden die Krone des sittlichen Familienlebens. Der Psalm stellt als das höchste Volksleid dar (78, 63), daß die „Jünglinge das Feuer verzehrt und die Jungfrauen nicht in (Hochzeitliedern) gefeiert werden.“ Es hat dies zahlreiche Analogien im Völkerleben des Alterthums. Der Brahmanismus in Indien hält Kinderlosigkeit als die höchste Schande. Eine Frau bedarf immer eines leitenden Schutzes, entweder als Haustochter durch den Vater, oder als Gattin durch den Mann, oder als Mutter durch die Söhne (vgl. Bohlen, Altes Indien, 2, 141—46). Die Gesetze Lykurgs in Sparta über Ehe und seine Strafen gegen männliche Hagestolzen sind bekannt. Merkwürdig für Sitte Kleinasiens ist eine Episode aus Polykrates, des Tyrannen von Samos Geschichte. Als seine Tochter ihn eindringlich warnt zu Orötes auf's Land zu geben, wird er zornig und droht, sie solle, wofern er gesund heimkomme, noch lange Jungfrau bleiben, und die gute Tochter spricht, daß sie gern noch viel länger es bleiben wolle, wenn sie nur ihren Vater nicht verliert (Herodot, 3, 124).

**Und weinen über meine Jungfrauschaft.** Also nicht ihr Leben. Wenn sie sterben sollte, wäre es unnatürlich, zwei Monate Frist auf den Bergen zu erbitten, um zu weinen. Warum dann mit den Jungfrauen, warum nicht zu Haus mit ihrem Vater. Wer zum Sterben bereit wäre, wird keine Frist wollen, um zu klagen. Er stirbt und wird beklagt. Aber Jiftachs Tochter wird leben — und Jungfrau bleiben — ohne Ehre, ohne Blüthe — still und abgeschlossen leben — sie preist kein Hochzeitslied, sie ehrt kein Gemahl, ihr blüht kein Kind. Dies Beweinen der Jungfrauen[1]), daß sie ohne Hymnus des Ehebundes bleiben, ist der naiven Sitte und unbefangenen Reinheit alten Lebens in weiten Kreisen eigenthümlich. Im „König Oedipus“ läßt Sophokles den Vater sprechen, daß seine Kinder, fürchte er, „das Alter verzehrt fruchtlos, ehelos“ (1504). Elektra beklagt in der gleichnamigen Tragödie die Chrysothemis „Wohl magst du jammern, daß du hinaltern mußt so lang in unvermählter Freudenlosigkeit“ (V. 962, 63), wie sie selbst von Orest beklagt wird (V. 1185) „o deiner ehlos kummervoll verlebten Zeit.“ In vielen andern Beispielen, wo Jungfrauen sterben müssen und gestorben sind, wird die Klage hervorgehoben, daß sie unvermählt sterben müssen. Wie in der schönen Inschrift der Anthologie (vgl. Herders Werke 20, S. 73): „Liebe Tochter, du gingest so früh und eh' ich dein Brautbett schmückte, zum gelben Strom unter die Schatten hinab,“ oder wie Polyxena (Eurip. Hekabl. V. 414) klagt: „Unbräutlich, ohn' Hymenäen, die mir doch gebührt.“ Die Tochter Jiftach klagt nicht, daß sie als Jungfrau sterben müsse, sondern ihre Jungfrauschaft an sich geht sie mit Jungfrauen beweinen.

**Von Jahr zu Jahr gehen die Töchter Israels die Tochter Jiftachs zu besingen** (לְתַנּוֹת, cf. Richter 5, 11). Von diesem Fest[2]) ist sonst nichts be-

1) Auch noch in neuerer Zeit sind ähnliche Bräuche zu finden. In einer westslavischen Sage wird ein Mädchen getadelt, daß sie heirathete, ohne vom Mädchenthume Abschied zu nehmen, welches sonst die Mädchen in rührenden und elegischen Worten zu thun pflegen. Wenzig, Westslav. Märchenschatz, S. 13 u. 311.

2) Ueber die Nachricht des Epiphanius, daß in seiner Zeit

kannt. Aber uralte Analogien könnten einen Wiederschein seines Gedankens geben. Nachdem die Jungfrau auf den Bergen mit ihren Gespielinnen über ihre vergebliche Jugendblüthe geweint hat (בכה) zwei Monate lang, kehrt sie zurück. Die Berge sind der Schauplatz einer erhabenen Einsamkeit, wo ihre keuschen Herzen unbelauscht sich öffnen können. Auf **Bergen** und in unbesuchten Triften und Wäldern weilte auch die griechische Artemis, die Jungfrau, die allein hingeht, ohne Genossen, wie der Mond am Horizont. Um dieser ihrer Jungfrauschaft willen feierten die griechischen Jungfrauen an vielen Orten ihr Reigen und Lied. Sie hatte davon den Namen Artemis **Hymnia**, wie sie namentlich in den Bergen Arkadiens hieß. Jungfrauenchöre singen die Hymnen (vgl. Welker, griechische Mythol. 1, 585). Ein ähnliches Fest galt der Artemis auf dem Taygetos. In Karyae in Lakonien führten Chöre jährlich zu Ehren der Artemis einen festlichen Reigen auf (Paus. 3, 10). Die jungfräuliche Göttin hatte auch den Namen Hekaerge und Opis oder Upis. *Οὔπιγγος* hieß der Hymnus, mit welchem die Jungfrauen, namentlich in Delos, nach eigenthümlichen Mythen die keusche Upis besangen und ihr, sobald sie selber sich vermählen, eine Locke darbringen (Callim. in Del. v. 292. Paus. 1, 43). Dasselbe war in Megara für die **Iphinoe** im Gebrauch, welche als Jungfrau starb (Paus. 1, 43). Es führt auch hier die Sage auf Artemis zurück, welche eine Schutzgöttin ihres Vaters heißt. Daß es das Wesen der Keuschheit und Jungfräulichkeit ist, die hierbei gefeiert wird, lehrt der auf den Mann übertragene Brauch in der Legende des **Hippolytus**. „Ihn werden," läßt Euripides die Artemis sagen, „die Jungfrauen **immer in musischen Liedern preisen**," und die Bräute in Trözene widmeten ihm eine Locke (cf. Euripid. Hippol. v. 1425. Paus. 2, 32).

Diese Bräuche sind darum ein Wiederschein der Erzählung von Jiftachs Tochter, weil sie Feste der Jungfrauen darstellen, mit Liedern an die Göttin, welche nicht starb, aber weil sie eine **Jungfrau blieb**. In der That weist der Bestand solcher Feste auf Lebensgedanken hin, in welchen das Weib gegen die Gewohnheit ein jungfräuliches Leben geführt hat. Auch der Umstand, daß es Sitte in Israel war, vier Tage lang die Tochter Jiftachs zu **preisen**, beweist durch sich, daß sie sich nicht auf ein getödtetes Mädchen bezog. Denn was war dann zu preisen, was nicht einmal vom freien Willen abzuhängen brauchte? Die freie, sich selbst bewachende Keuschheit wurde an ihr wie an Artemis gepriesen, wie auch Hippolytus nicht gefeiert wird, weil er als Jüngling starb, sondern weil er um der keuschen Tugend willen sein Leben verlor.

**Und er that an ihr sein Gelübde und sie hat keinen Mann erkannt.** Wäre sie getödtet worden, so mußte dies hier in irgend welcher Weise angedeutet werden, etwa „und brachte sie am Altar in Mizpa als Opfer dar," oder „und sie starb, ohne einen Mann erkannt zu haben." In keinem Fall „steht es da," wie Luther meinte, daß sie geopfert sei. Vielmehr zeigt dieser Satz das Gegentheil. Denn der zweite Absatz **erklärt das Gelübde, das er erfüllt hat**. Darum, daß sie keinen Mann erkannte, ward es eben gethan[1]). Sonst war dieser Zusatz unerklärlich und fraglich. Denn daß sie eine Jungfrau in ihres Vaters Haus gewesen, war ja schon zweimal erzählt. Außerdem ist es doch durchaus nichts so seltsames, daß Mädchen vor der Ehe sterben. Warum würde der Erzähler auch Anstand genommen haben, die Sache, wie sie ist, zu bezeichnen! Er scheut sich sonst nicht, die furchtbarsten Verirrungen so zu nennen, wie sie sind. Aber die ganze Erzählung erhält erst ihren tiefen Reiz durch das geheimnißvolle und in Israel damals höchst eigenthümliche Ereigniß, daß die Tochter des großen Helden, die berufen war zu dem schönsten Leben, in Einsamkeit und Unbräutlichkeit[2]) ihre Jahre hingebracht hat. Der Tod, auch ein unnatürlicher, war nichts seltenes. Aber ein **solches Leben** stand damals einzig in Israel da und gewährt darum auch in sofern eine tiefe Lehre, die nicht, weil sie in zarter Stille gegeben wird, übersehen werden darf.

Jiftach erfüllt das Gelübde. Er widmet Gott ganz, als ein rechtes Opfer der Gerechtigkeit (cf. Psalm 51, 21; זבחי־צדק עולה וכליל) was **ihm** entgegenkommt, auch wenn es seine Tochter ist. Er erfüllt es in solcher Fülle, wie es von ihm

noch ein Fest der Tochter Jiftachs gefeiert werde, vgl. meinen Artikel bei Herzog, S. 476.

1) Hengstenberg hat in seinem verdienstvollen Aufsatz über das Gelübde Jiftachs (Die Authentie des Pentateuchs 2, 133), dessen Inhalt in der Abhandl. von Gerlach (Luther, Zeitschr. 1859, S. 418 ꝛc.) erneuert ist, die Bestimmung der Tochter des Helden durch ein **Institut heiliger Weiber** erklären wollen, in welches sie etwa eingetreten sei. Es kann hier nicht der Ort sein, über dies zu handeln, und muß auf 1 Sam. 2, 22 verwiesen werden. Soviel dünkt mir nur festzustehen, daß unter den צבאות, 2 Mos. 38, 6 u. 1 Sam. 2, 22 keine **dienenden** Frauen zu verstehen sind. Man muß überhaupt betonen, daß die Grundbedeutung von צבא, nicht militare, sondern „in der Fülle und Menge sein," bedeutet. Daher leiten sich die Bedeutungen der צבאות, im Himmel und auf Erden. צבא heiße nicht Heer von der militärischen Disciplin, sondern von der Sammlung einer Fülle auf einen Ort. Die Frauen, von denen an beiden Stellen geredet wird, sind daher auch nicht dienende, sondern solche, die sich aus frommen Zwecken zu Gebet, Bitte, Dank, wie die Frauen Elkana's (1 Sam. 1), wegen Besprechung und Anfrage bei den Priestern, an dem Stiftszelt **sammelten**, wobei gewiß die eine ständiger als die anderen blieben (vgl. Kimchi zu 1 Sam. 2, 22). In jedem Fall waren es solche, die entweder verheirathet oder Witwen waren. Das Ereigniß bei Jiftachs Tochter ist aber als etwas Außerordentliches erzählt. Die Jungfrauschaft muß unverletzt bleiben. Darum wird sie beweint. Man feiert ihretwegen ein Fest. Das sind ungewöhnliche Dinge, die mit einem gewohnten Institut **nicht** zu verbinden sind. Noch bei den Talmudisten ist eine asketische Jungfrau etwas Unerhörtes und Ungebilligtes (Sota, 22 a.).

2) Weiter ist auch nichts nöthig anzunehmen, um Klage der Jungfrau und Schmerz des verwaisten Vaters zu erklären. Waren doch selbst die römischen Väter betrübt, wenn ihre Töchter Vestalinnen werden sollten, trotz der großen Ehren, die sie dankbar den Libertinen überließen (Sueton. Aug. 31. Dio Cass. 55, p. 563).

nicht ersetzt werden kann. Denn er hat sich selbst erboten, es ist nicht verlangt worden. Der Hintergrund, auf welchem die Geschichte erzählt wird, ist ein Gottesleben, ohne welchen es gar nicht verstanden sein kann. Die Fügung, in die der Held sein Gelübde thut, ist die des Jehovah. Führt ihm Gott seine Tochter zu — und empfängt er also durch sie das höchste, was Jiftach geben kann, so wird das, was mit ihr geschieht, der Gegenstand einer Weihe, die nicht wider Gott sein kann.

Jungfräuliches Leben empfängt dadurch einen Schimmer, der es von Schmach und Unehre befreit. Jiftachs Tochter gibt das Vorbild, daß ein Jungfrauenthum, wenn es Gott geweihet ist, nicht so abnorm ist, wie es bisher erschien. Daß Jiftach sein Gelübde erfüllt, wenn seine Tochter unvermählt bleibt, ist die Ahnung evangelischer Gedanken, in welchen der Apostel die Frauen frei macht von der Angst, nicht vermählt sein zu können. Es handelt sich hier nicht sowohl um das Vorbild der Nonnenklöster[1]), sondern um das Beispiel, Gott ganz anzugehören und ohne Last und Mißstellung unverehlicht zu leben.

Wenn Jiftach durch sein Gelübde solches Beispiel veranlaßt hat, so ist schon dadurch sein Geschick gemildert. Er ist nicht ein Vater von Kindern worden, die sein Haus erbten, aber von zahllosen Jungfrauen, die von seiner Tochter gelernt haben, frei und rein Gott ergeben zu bleiben. Jiftach ist ein wahrhaft tragödischer Held. Seine Jugend leidet Verfolgung. Seine Kraft wächst in der Verbannung. Sein Sieg und Ruhm umschleiert sich in der Verwaistheit, wenn ihn auch das einzige Töchterlein verläßt. Aber groß ist er überall. Zuletzt bleibt er dennoch Sieger. Gott ist überall sein Glaube. Er leidet mehr wie Gideon, aber was er zuletzt thut, wird nicht zum Fallstrick für Israel. Auch er hat keine Nachfolger im Amt der Weisheit und des Heldenthums — wie Gideon, wie Simson, wie Samuel sie nicht besaß, aber daß er sie nicht hatte, war nicht seine Schuld. Die Tochter, welche einer Mirjam glich, gab sich selber Gott hin[1]).

1) Wegen dieser vgl. meinen Artikel bei Herzog, S. 474, not.

1) Die Dichter haben leider fast immer das Todesopfer für poetischer gehalten, und dadurch dem Schatten Jiftachs ein dunkles Unrecht angethan. Auch Dante (Paradies, 5, 66) that dies, der hierbei der katholischen Exegese seiner Zeit folgte (vgl. meinen Artikel bei Herzog, S. 470). Freilich auch Herder. Dasselbe hat Lord Byron in seinen Hebrew melodies gethan, von dessen Gedichten sich eine Uebersetzung in Kleins Volkskalender für 1854, S. 47 findet. — Die Namen in dem Oratorium von Händel scheinen aus dem Gedicht Buchanans entlehnt, von dem 1568 in Straßburg ein Gedicht erschienen ist. Vgl. Gödeke: Pamphilus Gengenbach, p. 672. In Fabers Historischem Lustgarten (Augsb. und Frankf. 1702) wird die Tochter Jephtina, genannt.

## Zwölftes Kapitel.

### V. 1—7.

1 Und es sammelten sich die Mannen Efraims und zogen nach Zafon und sprachen
zu Jiftach: Was bist du in den Krieg gegen die Söhne Ammon gezogen und hast uns
2 nicht gerufen mit dir zu ziehen; dein Haus werden wir mit Feuer verbrennen. *Und
Jiftach ließ ihnen sagen: In hartem Kampfe waren ich und mein Volk mit den Söhnen
3 Ammon, und ich schrie zu euch, und ihr halft mir nicht aus ihrer Hand. *Und da ich
sah, daß ein Helfer nicht da war, so setzte ich mein Leben in meine Hand und zog gegen
die Söhne Ammon, und Gott gab sie in meine Hand; weßhalb also seid ihr diesen Tag
4 gekommen mit mir zu kriegen? *Und Jiftach sammelte alle Männer Gileads, bekämpfte
Efraim, und es schlugen die Männer Gileads Efraim. Denn sie hatten gesagt: Flücht-
5 linge Efraims seid ihr Gilead in Efraim und Menascheh. *Und Gilead besetzte die Fur-
ten des Jordans vor Efraim, und es war, wenn die Flüchtlinge Efraims sprachen: Ich
will übersetzen, so sagten die Männer Gileads zu ihm: Bist du ein Efrati? Und er
6 sprach: Nein. *Da sagten sie zu ihm: Sprich Schiboleth, und er sprach: Siboleth, und
er konnte nicht also sprechen, da faßten sie ihn und schlachteten ihn an den Furten des
7 Jordans, und es fielen in der Zeit von Efraim 42,000 Mann. *Und Jiftach richtete
Israel sechs Jahre, und Jiftach, der Gileadi, starb und ward begraben in einer der Städte
Gileads.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Es wiederholt sich nach dem Siege Jiftachs, was auch nach Gideons Heldenthat geschehen ist. Der Uebermuth des Hauptstammes Efraim macht sich gegen die Sieger geltend, die aus dem kleineren Stamme zu Rettern des Volkes emporgestiegen sind. Hier wie da zeigt sich die eingebildete Eifersucht des Stammes darüber, daß er nicht zur Theilnahme eingeladen sei. Aber dieser Kriegseifer war Heuchelei! Zur Beute und zum Erfolge wollte er aufgefordert sein. Ernten wollte er helfen, wo er nicht gesäet hatte. Die Ungerechtigkeit Efraims war hier noch größer wie zu Gideons Zeit. Denn dort half es doch noch ein wenig, wenn auch erst in den Fußstapfen Gideons. Hier war es zu Hülfe gerufen worden und war ausgeblieben. Als der Sieg erfochten war, kam es mit Drohungen und Krieg.

Aber nicht sowohl gelang es ihm hier wie bei Gideon. Dieser war, als sie sich gegen ihn im Hader geberdeten, noch auf der Verfolgung des Feindes begriffen und mußte, um des eigenen Erfolges willen, ihren Uebermuth mit Sanftheit beschwichtigen. Jiftach hatte keinen Grund, sich solch anmaßendes Wesen gefallen zu lassen. Auch kamen die Efraimiten nicht blos mit Worten, sondern mit Gewalt. Sie verhöhnten das Volk und meinten Gilead mit Waffen züchtigen, Jiftach demüthigen zu können. Das Haus wollen sie ihm über dem Kopf anstecken. Da zeigt denn Jiftach, daß er nicht blos ein Held gegen die Feinde, sondern auch *der Richter in Israel* ist. Es ist *seine Autorität*, die er durch die Züchtigung Efraims prüft und erprobt. Aber allerdings auch hier nicht wie den Söhnen Ammon gegenüber, bevor er nicht die Gerechtigkeit seiner Handlung mit klaren Worten bewiesen hat. Aber wenn das sündige Efraim Gerechtigkeit geschätzt hätte, würde es überhaupt nicht angefangen haben. Es stützte sich auf Gewalt, wie Ammon that, und erfuhr die Zucht der Gewalt, wie jenem geschehen war. Von keinem andern Richter wird solche Zucht und Kraft nicht blos nach Außen, *auch nach Innen*, wie von Jiftach erzählt. Aber sie war nöthig und die Demüthigung Efraims für seine Sünde dadurch geringer, daß seine Strafe in der Zeit der Freiheit Israels, und nicht auf ihre Kosten geschah.

**Und zogen nach Zafon.** Schon die älteren jüdischen Ausleger, denen Ewald und Keil gefolgt sind, haben in צפונה nicht die nördliche Richtung, sondern die *Stadt* erkannt, welche jenseit des Jordans im Stamme Gad lag (Jos. 13, 27). Diese Annahme hat ihre innere Nothwendigkeit. Denn Efraim muß, um V. 4 u. 5 zu erklären, über den Jordan vorgegangen sein. Die Bemerkung im Talmud von Jerusalem (Schwiith, 9, 2), die es für עמתו, also Amathus, Aemath cf. Amateh (cf. Ritter, 15, 2. 1031) erklärte, ist also durchaus angemessen. Denn die Stadt war noch später als fester Punkt *am Jordan* bekannt, wie Josephus mehrfach angibt. Von ihm sagt auch das Onomasticon (ed. Parthey, S. 26), daß sie jenseit des Jordans, südlich von *Pella*, läge; wobei man nicht in das Versehen Ritters einstimmen darf, als ob das Onomasticon ein anderes Aemath, welches im Stamme Ruben gelegen, damit identifizirt hätte. Amathus konnte nach seiner angegebenen Entfernung (in vigesimo primo milliario) von *Pella* nicht im Stamme Ruben liegen — wie denn auch Zafon in Gad sich befand.

**Und Jiftach ließ ihnen sagen:** Es war oben nicht erzählt worden, daß Jiftach den Stamm Efraim zu Hülfe gerufen hatte, wie er hier daran erinnert, aber es ließ sich erwarten. Doch selbst, wenn er es nicht gethan hätte, was berechtigt Efraim zu solchem Hader und Krieg! Jiftachs Antwort ist nicht trotzig — sie gibt zu, daß Gilead gerne Hülfe angenommen hätte, wäre nur ein Helfer da gewesen. Er hätte gern Efraim den Vortritt im Siege überlassen, wenn es sich nur so tapfer mit den Waffen gegen den Feind, wie jetzt gegen seine Brüder mit Worten, benommen hätte. Erst als Niemand half, setzte er sein Leben in seine Hand und Gott gab den Sieg. Hat Jiftach nicht sein Theuerstes daran gegeben, um von Gott den Sieg zu erbitten?

Der Midrasch hat dabei, wenn man ihn aus seinen unhistorischen Hülsen herausnimmt, einen sinnigen Gedanken. Er sagt, an den Geschicken Israels unter Jiftach seien nur die Priester schuld gewesen. Warum haben sie das Gelübde Jiftachs nicht aufgehoben! Warum nicht Efraim von seinem Bürgerkrieg abgehalten! Daß der Midrasch hier an ein Moment erinnert, das für alle Zeiten gilt, ist offenbar. Allerdings ist es Pflicht der mit der geistlichen Kraft ausgerüsteten Männer, ihr Wort zum Frieden zu erheben, und namentlich zur Eintracht unter dem *einen Volk und Israel* zu mahnen. Versäumen sie diese Pflicht — auch das deutet der Midrasch an, so wird ihr Leuchter früher oder später umgestürzt werden.

**Weßhalb also seid ihr diesen Tag gekommen mit mir zu kriegen?** Efraims Unterfangen ist wirklich straffälliger wie Ammons. An und für sich ist der Bürgerkrieg zwischen den verwandten Stämmen eine Schmach, die nur der Gottlosigkeit Folge ist. Die Sünde Efraims, wenn es Jiftachs Haus verbrennen will, wird noch verschärft, weil es sich gegen den Wiederhersteller des göttlichen Gesetzes und den Retter Israels wendet. Es ist ein sittlicher und ein nationaler Verrath. Auch die Spartaner hatten Athen unter allerlei Vorwänden im Stich gelassen, als die Perser heranrückten. Als aber die Schlacht bei Marathon gewonnen war, lobten und priesen die zu spät gekommenen Hülfstruppen den Heldenmuth Athens (Herodot, 6, 120). Jiftach hebt die Unbill, daß Efraim zwar nicht gegen Ammon, aber *jetzt* (היום הזה) gegen *ihn* (er steht immer *persönlich* für sein Volk) *kämpfen* wolle, um seinen bewaffneten Widerstand zu entschuldigen. Efraim empfängt *nun* die Strafe, die es eigentlich schon von Gideon verdient hätte. Es wird von dem Helden gänzlich auf's Haupt geschlagen, und seine Mannen befinden sich auf jämmerlicher Flucht.

**Und es schlugen die Männer Gileads Efraim.** Nicht Jiftach, läßt die feine Darstellung erkennen, setzte die blutige Verfolgung fort. *Dieser* begnügte sich, Efraim nach seiner Anmaßung zu züchtigen, aber das *Volk Gileads* war durch die Verachtung der Efraimiten erbittert worden. Freilich ist der Satz, in welchem der Grund des Grolles der Gileaditer über eine Aeußerung Efraims ausgedrückt wird, nicht leicht ausgelegt. כִּי אָמְרוּ פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם אַתֶּם גִּלְעָד בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה, denn man sieht nicht bald ein, wie denn Gilead „Flüchtlinge aus Efraim“ genannt werden konnte, da es doch ein Abkömmling von Menascheh war. Doch läßt sich dies bei näherem Einblick verstehen. Es hat Efraim nur bei Gideon und Jiftach einen Anspruch, zur Kriegstheilnahme gerufen zu werden, erhoben, dies aber *nicht* bei den andern Richtern gethan. Also begründete er sich offenbar darauf, daß Gideon und Jiftach aus Menascheh, dem Bruderstamm Efraims, waren. Das Haus Josefs, Efraim und Menascheh, hat sich allerdings von jeher *in einer Einheit* gefühlt. Es unterhandelte gemeinsam mit Josua (Jos. 17, 14). Es zog zusammen in sein Gebiet (Richt. 1, 22). Es wurde unter Salomo gemeinschaftlich verwaltet (1 Kön. 11, 28). Im „*Hause Josefs*“ hatte Efraim die Hauptstimme, denn Menascheh war ge-

theilt und seine Besitzungen lagen zerstreut unter andern Stämmen. Es konnte daher allerdings den Schein eines Anrechts erheben, daß nicht Theile des Hauses Josefs ohne seine Theilnahme eine kriegerische Expedition unternahmen. Das Recht zu dieser Theilnahme stellen auch Gideon und Jiftach nicht in Abrede. „Wir haben dich ja gerufen, sagt Letzterer, aber du bist nicht gekommen." Nur die Weise, in der Efraim seinen Anspruch erhob, war sündig, ungerecht und übermüthig. Denn nicht in der Noth, sondern wegen der Beute, erhob der Stamm ihn, und statt des Beifalls über eine große That, spendete er Spott, der die Krieger Gileads erbitterte. Denn indem es Jiftach anfährt, daß es nicht gerufen sei, spricht es Gilead jede berechtigte Besonderheit ab. „Wie kann sich Gilead wie ein Stamm geberden, und einen Fürsten und Richter über Israel setzen." „Gilead ist gar keine Gemeinschaft," sondern ein „Haufe entlaufener Leute," die so thun, als wären sie ein Stamm, während sie anders wohin gehören. Es ist ein Schimpfausdruck von ihnen, Pletim zu sagen, wie φυγάς bei den Griechen Flüchtling und Verwiesener war. „Flüchtlinge aus Efraim" seid ihr, hatten die Efraimiten gehöhnt, und wollt ein selbständig Fürstenthum darstellen. Efraim setzte dabei in übermüthiger Weise sich selbst, statt des „Hauses Josefs," dem Gilead allerdings angehörte, da es der Sohn Machirs von Menascheh war. „Gilead gehört in die Mitte von Efraim und Menascheh", dieser Zusatz soll das erste verschärfen. Gilead ist nichts Besonderes, hat keine Stammesrechte, zum Hause Josefs gehört es. Das war nun freilich wahr, und Gileads Nachkommen (4 Mos. 26, 30) wohnten zu beiden Seiten des Stromes, aber „Flüchtlinge" waren es nicht. Der halbe Stamm Menascheh, jenseit des Jordans, war selbständig wie ein anderer Stamm, und mit dem eigentlichen Gilead waren wohl im Kampfe gegen Ammon noch Männer anderer Stämme, hauptsächlich Gads, verbunden. So war es denn kein Wunder, daß die Männer Gileads sehr erbittert waren und Efraim auch auf der Flucht nicht schonten. Jiftach hatte sie nur besiegt, aber die Menge erschlug Efraim wie einen Feind, ohne Pardon. So erzeugt Sünde und Spott Leidenschaft und Härte. Brüderlicher Zwist trägt die tiefsten Wunden. Nirgends wird der Haß stärker, als wo Eintracht natürlich ist.

**Da sagten sie zu ihm: Sprich Schiboleth.** Es sind merkwürdige Erfahrungen, die Efraim macht; an den Furten des Jordans erwarb es zu Gideons Zeit leichte Triumphe, als es auf die von jenem Helden gejagten Midianiten lauerte, jetzt wurde es selbst an denselben gejagt und getödtet. Erst hatten seine Leute Gilead mit dem Namen „Flüchtlinge Efraims" gehöhnt, und nun hießen sie selber so und waren in Wahrheit פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם. Vorhin trotzten sie auf ihren Stammnamen Efraim, welchen sie für das ganze „Haus Josefs" stolz gebrauchten, und jetzt, wenn ein Efrati an den Strom kam, wollte er gern, um nur leben zu bleiben, seinen Heimatsstamm verleugnen. Die erbitterten Männer von Gilead wollen nicht einen Mann über den Fluß gehen lassen und daher die Aufgabe an jeden, der übersetzen will, er solle שִׁבֹּלֶת (schiboleth) sagen, was er als Efrati nicht vermochte, denn er konnte nur ssiboleth aussprechen. Was schiboleth bedeutete, kommt zwar weniger in Betracht, doch da es am Flusse war, um dessentwillen sie gefragt wurden, so ist anzunehmen, daß die Gileaditen mehr an die Bedeutung Fluß, welche schiboleth trägt, als an die von Aehre, gedacht haben werden. Jeder Efrati war dabei in der Stimmung, welche nachher der Psalm schilderte (69, 3): „In Tiefen der Wasser bin ich gekommen, וְשִׁבֹּלֶת שְׁטָפָתְנִי und die Fluth will mich ersäufen." — Als während des flandrischen Krieges der Aufstand gegen die Franzosen am 25. Mai 1302 losbrach, wurden die Thore besetzt und Niemand herausgelassen, als wer die den Franzosen unaussprechlichen Worte „Scilt ende friend" sagen konnte (Meusel, Gesch. von Frankr. 2, 134; Schmidt, Gesch. von Frankr. 1, 682).

**Und es fielen in der Zeit von Efraim 42,000 Mann.** Die Zahl 42 (7 mal 6) scheint von der Bedeutung einer runden Zahl nicht entfernt zu sein, aber wo sie vorkommt, tritt ein hartes und verdientes Gericht über Sünde ein. Wie hier 42,000 sündige Efraimiten fallen, so werden von den Spöttern des Propheten Elisa 42 durch die Bären getödtet (2 Kön. 2, 24), und als das Gericht Gottes über das Haus Ahabs erging, ließ Jehu 42 Brüder des Achasja tödten (2 Kön. 10, 14).

**Und ward begraben in einer der Städte Gileads.** Daran zeigt sich das traurige Geschick Jiftachs, als er seine Tochter dahingab. Er hatte keinen Erben, wie er keine Heimat gehabt hatte. Er war in seinem Hause der Erste und der Letzte. Die Größe seiner Thaten beweist sich dadurch, daß sie trotzdem nicht vergessen wurden, denn man wußte nicht die Stadt, darin er begraben war, wie der Ort Mizpa unbekannt ist, wo er sein Haus hatte, wie die Stätte nicht genannt ist, wo er geboren war. Man weiß nicht seines Vaters Namen, man weiß nicht sein Grab. „Gilead" hatte ihn geboren, Gilead nahm seinen Leib auf. Er wurde in keine Vatergruft gelegt, man legt keinen Sohn zu ihm. Ein großer Held war er, der einsam lebte und starb, nur das Vertrauen auf Gott war mit ihm. Sechs Jahre waltete er — als sie vollendet waren, begann seine Ruhe von Thaten und Trauer. Sein Name kehrte nicht wieder. Gileads Macht erhob sich nicht mehr, aber Israel hat ihn nicht vergessen. Ein Typus ist sein Schmerz und Sieg, deuten ältere Ausleger an, von dem, der gesagt hat: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.

V. 8—15.

8 9 **Und nach ihm richtete Israel Ibzan aus Bethlachem. *Und er hatte dreißig Söhne,**
**und dreißig Töchter entließ er aus dem Haus, und dreißig Töchter führte er für seine**
10 **Söhne von Außen heim, und er richtete Israel sieben Jahr. *Und Ibzan starb und ward**
11 **in Bethlachem begraben. *Und nach ihm richtete Israel Elon, der Sebuloni, und rich-**

tete Israel zehn Jahre. *Und Elon, der Sebuloni, starb und wurde in Ajalon begra- 12
ben, im Lande Sebulun. *Und es richtete nach ihm Israel Abdon, Sohn des Hillel, 13
der Piratoni. *Und er hatte vierzig Söhne und dreißig Enkel, die ritten auf siebzig 14
Eseln, und er richtete Israel acht Jahr. *Und es starb Abdon, Sohn Hillel, der Pira- 15
toni, und wurde in Piraton, im Lande Efraim, auf dem Berg des Amaleki begraben.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Der besondere Werth dieser Notizen über die drei Richter besteht in ihrem Gegensatz zu dem, was Jiftach angeht. Sie haben Alle, was Jiftach nicht hatte. Sie haben Kinder in Fülle und in Glück (Ps. 127, 3). Ibzan hat dreißig Töchter, die er ausgibt, und dreißig Schwiegertöchter. Ebenso hat Hillel vierzig Söhne und sieht dreißig blühende Enkel. Man kennt ihre Heimat, man weiß ihre Grabstätte. Ja, diese Orte sind zum Theil selbst mit ihren Namen bis auf diesen Tag nicht verloren gegangen. Denn selbst die Heimat von Ibzan, obschon nicht das gefeierte Bethlehem, sondern das in Sebulun (Jos. 19, 15), ist heute als Beit lahm von Robinson erkannt worden (Neue bibl. Forsch. 146). Daß hier in der That das Bethlehem in Juda nicht gefunden werden darf, muß Keil zugegeben werden, obschon die jüdische Legende an dieses denkt und Ibzan mit Boas identifizirt [1]. Aber wenn Bethlehem immer mit einer näheren Bezeichnung in Juda (auch Richt. 17, 7) erscheint, so darum eben, weil jenes andere nicht unbekannt war. Hier hätte die Bezeichnung „in Juda" um so weniger fehlen dürfen, weil der nächste Richter auch aus Sebulun war.

Auch Ajalon, die Todesstätte — und wahrscheinlich auch sein Aufenthalt — welche dem zweiten genannten Elon zugeschrieben wird, scheint in der Trümmerstätte Jalûn erkannt (aus de Velde bei Keil). Piraton [1]), aus welchem Orte der Dritte war, dessen Name Hillel in spätern Zeiten bei den Juden hochgefeiert ist, erkannte schon Estor ha Parchi als das moderne Ferata (פרעתה), wie es denn von Robinson und Andern wiedergefunden ward (cf. Zunz in Ashers Benj. of Tud. 2, 426. Robinson, bibl. Forsch. 175). Sie haben in der That Alle jedes Glück des Lebens, das Jiftach entbehrte, — man hört von ihren Kindern, ihren Vätern und Gräbern, aber von ihren Thaten weiß man nichts. Sie haben gerichtet, aber nicht gerettet. Sie waren angesehen, weil sie reich waren, aber aus dem Exil, der Feindschaft, mit Bitten und Demuth, sind sie nicht zu Fürsten aufgestiegen. Man weiß von ihnen nichts als von ihrem Reichthum — von Jiftach nichts als seinen Ruhm. Sie hatten Heerden, aber doch keine Opfer. Ihre Töchter werden vermählt, aber die unvermählte Tochter Jiftachs überlebt sie Alle als Beispiel des Gehorsams und Glaubens im Herzen jeder edlen Jungfrau. Sie hatten volle Häuser und weitbekannte Denkmäler — und Jiftach ging aus ödem Haus in ein unbekanntes Grab — aber sein Name ragt, von dem Segen des Apostels geweiht, als Glaubensheld bis in alle Zeit. Solchen Gegensatz will der Erzähler nicht verborgen haben. Wählte der heidnische Achill statt langen üppigen Lebens, nach griechischer Legende, den unsterblichen Ruhm. Was würden wir wählen, so die Wahl anstünde zwischen Ibzan oder Hillel und Jiftach? Oder wählen wir Christen das Kreuz dessen, der ewig lebt!

1) Diese Legende ist um so ungeschichtlicher, jemehr in Kap. 12 überhaupt nur von nördlichen Helden die Rede ist, da die Geschichte der südöstlichen Helden und Kämpfe Kap. 13 beginnen und bis zu Samuel und David sich fortsetzen.

1) Es liegt auf einem Tell, den V. 15 Berg Amaleks nennt, etwa von Josua, dem Amalekſieger, vgl. Kap. 5, 14.

## Dreizehntes Kapitel.

### V. 1.

Und es fuhren die Söhne Israels fort in den Augen Gottes Böses zu thun, und 1
es gab Gott sie in die Hand der Pelischtim vierzig Jahre.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Dasselbe Geschick wiederholt sich überall. Kein einziger Stamm, lehrt uns das Buch der Richter, ist davon ausgenommen. Dem Abfall folgt die Abhängigkeit, ob sie nun von östlichen oder westlichen Völkern über die Nachbarstämme verhängt wird. Von allen Völkern rings umher wird die Verfolgung ausgehen, wenn Israel in die Sünde fällt, steht Richter 2, 14 geschrieben. Es wird Israel, heißt es Kap. 3, 3, auch durch „die fünf Fürsten der Pelischtim," die Noth und den Krieg kennen lernen. Das Buch hat mit dem Druck des mesopotamischen Königs im Osten begonnen, aus welchem Othniel, der Held aus Juda, das Volk erlöste. Nach einem Kreislauf durch Ost und Nord-est endet er wie der Sonnengang im Westen, und der Stamm Juda, mit dem das Buch begann, wird am Schluß auf's neue berührt. Schon Kap. 10, 7, wo von den Ereignissen nach Abimelechs Tod gesprochen wird, heißt es: „Israel sei an die Pelischtim und die Söhne Ammon überliefert worden." Zuvörderst wird aber die Heldenthat Jiftachs gegen Ammon berichtet (die darauf genannten Richter gehören den nördlichen Gebieten, zwei Sebulun, einer Efraim an). Jetzt wird von den großen Kämpfen gesprochen, welche Israel gegen die tapfern und wohlgerüsteten Völker der Fünfstädte, der Philister am Meer, zu bestehen hat, und die mit wechselndem Glück bis in Davids Zeit hinein dauern. Die Stämme, welche dabei namentlich betroffen wurden, waren Dan und das westliche

Juda mit dem eingeschlossenen Simeon. Wie hatten sich die Zeiten geändert! Einst hatten die Männer von Juda im stürmenden Siegeslauf auch die großen Städte am Meer gewonnen. Später konnten sie diese nicht blos nicht behalten, sondern geriethen durch eigenen Abfall von Gott und Geist selbst in Abhängigkeit von ihnen. Der Stamm Dan hatte sich schon lange nur auf den Bergen erhalten können (Kap. 1, 34). Jetzt aber waren die Philister in den danitischen Städten überall mächtig und frei. Kap. 10, 15 wird von der Buße erzählt, welche die Söhne Israel in ernsthafter Weise vor Gott ausübten. Es wird dies hier nicht wiederholt, obschon die Geschichte eines neuen „Richters" eingeleitet wird. Ueberall, bevor sonst von den Großthaten eines Schofet erzählt wird, geht vorher, es habe Israel zu Gott geschrieen und er sich sodann erbarmt. Wenn man nun nicht annimmt, daß Kap. 10, 15 sich auch auf Dan und Juda bezieht, obschon auch Kap. 10, 6 schon von den Pelischtim geredet wird, so ist auffallend, daß bei der Erzählung, welche Simsons Thaten enthält, eine solche Bemerkung nicht vorhergeht. Es kann dies nicht unbeachtet bleiben. Denn da die Nachricht vom Abfall Israels wiederholt wird, so wäre auch die von seiner Buße wiederholt worden. Was er nicht erzählt, muß der Erzähler angenommen haben, sei nicht dagewesen. Sie kann auch nicht in Dan und Juda damals so stattgefunden haben, wie dies in Gilead der Fall war, denn die Geschichte des Helden beweist es, welche berichtet wird. Wenn dennoch ein solcher Mann auferstand, so war dies Erbarmen, das Gott dadurch gegen Israel bewies, wohl um Einzelner willen geschehen, die ihn suchten und bekannten. Eine solche vereinzelte Kraft zeigte sich auch nur in der Geschichte des Waltens Simsons. Es waren vereinzelte Rettungen, die Israel dort erfährt. Es war keine volle Volkserneuerung, wie sie durch die früheren Richter in ihren Wirkungskreisen geschah. Daher unterscheidet sich die Geschichte Simsons von den Ereignissen in Othniels, Ehuds, Baraks, Gideons und Jiftachs Zeit ganz und gar, wie er sich selbst von diesen Helden unterscheidet. Auch Jiftach redet als persönliches Ich, wenn er mit den Feinden unterhandelt; er war in der That das Volksich, denn sein Wille war des Volkes Wille, seine Buße ihre Buße. Er kann sagen „ich und mein Volk" (Kap. 12, 2); ihn hat sein Volk zum Fürsten gemacht. Simson ist die Person ohne Volk; das gewaltige Ich aber kein Fürst, ein Einzelner, der Gottes Geist und Weihe fast ohne seinen Willen trägt — während Jiftach und sein Volk eins im Bußwillen und Gottvertrauen sind. Daß also, obschon Simson ein Richter war und verkündet von einem Engel Gottes — trotzdem nicht steht „es hätten vorher die Söhne Israel zu Gott geschrieen," das gibt schon einen einleitenden Gedanken zur Auffassung der eigenthümlichen und merkwürdigen Berichte, in denen der neue Held erscheint.

V. 2—7.

2 Und es war ein Mann aus Zorea, von Geschlecht ein Dani, und sein Name war
3 Manoach, und seine Frau war unfruchtbar und gebar nicht. *Und ein Engel Gottes
erschien der Frau und sprach zu ihr: Siehe, nun bist du unfruchtbar und hast kein
4 Kind, aber du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären. *Und hüte dich von
jetzt an, daß du keinen Wein trinkest oder sonst Berauschendes, und iß nichts Unreines.
5 *Und wenn du schwanger bist und einen Sohn gebärst, so soll ein Scheermesser nicht über sein
Haupt gehen, denn ein Nasir des Herrn wird der Knabe vom Mutterleibe sein, und er wird
6 anfangen, Israel zu retten aus der Hand der Pelischtim. *Und die Frau kam und sagte
ihrem Manne: Ein Mann Gottes kam zu mir, und sein Aussehen war wie das Aussehen eines Engels Gottes, sehr erhaben, und ich fragte ihn nicht, woher er sei, und
7 seinen Namen sagte er mir nicht. *Und er sprach zu mir: Siehe, wirst schwanger
werden und einen Sohn haben, und nun trinke keinen Wein und sonst Berauschendes,
und iß gar nichts Unreines, denn ein Nasir des Herrn wird der Knabe sein vom Mutterleib
bis zum Tag seines Todes.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und es war ein Mann aus Zorea.** In Zeiten, da Israel Buße that, standen Männer auf von Gottes Geist erfüllt; wo dies nicht der Fall war, muß Gott sich den Helden erziehen. Wie Simson zum Richter auserkoren ist, geschah keinem Andern. Von Othniel und Ehud heißt es einfach: „und Gott stellte sie als Retter auf" (ויקם). Barak wurde durch Debora gerufen, welche eine Prophetin war. Ein „Engel Gottes" kam auch, um das Volk von Midjan zu befreien, aber er kam zu Gideon, einem schon erprobten tapfern Manne selbst. Von Jiftach war eben die Rede. Ganz anders stellt sich die Wahl Simsons dar. Er wird erkoren, bevor er geboren ist. Ein Engel Gottes kommt nicht zu ihm, sondern zu seiner Mutter. Bei Jiftach erkennt Gilead, daß er der rechte Mann sei, weil er angefangen (יָחֵל) die Feinde zu besiegen. Zu Simsons Mutter wird vorher gesagt, ihr Sohn würde anfangen (יָחֵל) Israel zu retten.

Der Vater war aus Zorea (siehe unten zu V. 25), von Geschlecht ein Dani, daher Simson auch Bedan (1 Sam. 12, 11) genannt wird. Er hat den schönen Namen Manoach, Ruhe, gleichsam *Ἥσυχος*,

Hesychios, eigenthümlich genug für den Vater eines so unruhigen Geistes wie Simson. Seiner Frau Name wird nicht genannt. Die jüdische Tradition (Baba Bathia, 91) leitet sie aus dem Stamme Juda, und nennt sie nach 1 Chron. 4, 3 Zelelponi oder Hazlelponi. Die Eltern waren erst kinderlos. Die Mutter war unfruchtbar, wie Sara gewesen ist. Aber es steht bei ihr so wenig, wie bei Sara, daß sie um einen Sohn gebeten habe. Es läßt sich dies nur aus dem Beispiel Hanna's (1 Sam. 1, 10) folgern, aber es wird auch nicht gesagt, daß sie, wie jene, ein Gelübde gethan hat. Es heißt auch nicht, daß sie alt gewesen seien, wie bei Sara und bei Elisabeth (Lukas 1, 7). Es waren fromme, unbefangene Leute, die in der Stille lebten, und ihre Kinderlosigkeit bisher in Gottvertrauen ertragen hatten. Aber diese ist es doch, welche die Mutter zu der Verkündigung, welche an sie ergeht, besonders geeignet macht. Die Freude, die sie darüber empfindet, macht sie zu dem Opfer, welches sie bringen soll, ganz besonders bereit. Es ist ein schon kaum gehofftes Glück, welches sie gern mit den Entbehrungen, die ihr aufgelegt werden, erkaufen will. Aber nicht blos dies begründet ihre Auswahl. Eine solche Verkündigung erheischt Glauben. Das fromme Gemüth der Eltern beweist sich in diesem Glauben, mit dem sie zweifelloser als Sara und Zacharias als gewiß hinnahmen, was ihnen verkündigt ward.

**So hüte dich darum und trinke keinen Wein oder berauschendes Getränk.** Denn Simson, das Kind, das ihr geboren werden wird, soll ein „Nasir Gottes sein". Die Gedanken, welche dabei zu Tage kommen, sind von ungemeiner Lehrhaftigkeit. Sie offenbaren eine überraschend freie und feine Auffassung über das Leben und Bedürfniß des damaligen Israel. Es spiegeln sich darin weitgreifende Meditationen, welche bis in unsere Tage die christliche Gemeinde bewegen.

I. Das Gesetz in 4 Mos. 6 über den Nasir und seine Gelübde ruhet auf den großen Voraussetzungen, die im Berufe Israels eingeschlossen sind. Es wird 2 Mos. 19, 5 u. 6 zu Israel gesagt: „Ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk"; aber voraus geht: „ihr sollt mir ein Eigenthum sein, denn mein ist die ganze Erde". Israel soll das zeitlich heilige Volk Gottes sein unter allen Völkern, die „sein" sind, und das Gesetz drückt in Thaten die sittlichen Gedanken aus, durch welche sich Israel als heilig und geweiht darstellt. Dasselbe Verhältniß, wie Israel zur Welt, nehmen die Priester in Israel selbst ein. Ihr Dienst drückt im Besonderen die Weihe und Nähe zu Gott dar durch Opfer, Gebet und Sühne. In Betreff dieses Dienstes haben sie nun ebenfalls ein Gesetz, an dessen äußerlichem Gebot sich die innerliche Idee darstellt, die in ihrer Weihe lebt. Wenn die Priester hineingehen in das Stiftszelt, ergeht das Gebot an Ahron, sollen sie keinen Wein noch Berauschendes trinken (3 Mos. 10, 9), damit sie unterscheiden können zwischen heilig und unheilig, und unterweisen können die Kinder Israels, denn der Wein macht lose Leute (Sprüche 20, 1). Im Wein, sagt Jesaias, ist alle Heiligung der Priester ertrunken (28, 7). Die Folgen des Weinrausches zeigen sich nicht blos bei einem Manne, wie Nabal (1 Sam. 25, 36), sondern auch bei einem Frommen, wie Lot. Daß der Tod der Sünde Sold ist, lehrt das A. T. auf allen Blättern. Damit sie nicht sterben, sollen sie keinen Wein trinken. Eben darum sollen sie keine Leiche berühren, denn sie trägt das Wesen der Sünde und Unreinheit an sich (3 Mos. 21, 1). Denn er soll heilig sein. Wenn aber auch durch die Ordnung des Gesetzes die besonderen Priesterämter dem Stamme Levi übergeben sind, so ist doch die Heiligkeit und Weihe des Lebens auf sie nicht eingeschlossen; Gotte sich weihen und das allgemeine Priesterthum — auch ohne Amt — an sich sichtbar machen, kann Jeder, welchem Stamm er auch angehöre. Es ist die Eigenthümlichkeit des Gesetzes, daß es jede innerliche religiöse Gemüthsbewegung in einer sichtbaren That ausdrückt. Es bindet das innerliche Leben, sich sichtbar bekennen zu lassen. Ganz Israel soll heilig sein, aber wenn ein Israelit außer der Verbindung, welche die Priester zwischen Gott und Volk vermitteln, in besonderer geistlicher Erhebung sich Gotte gelobt, dann stellt sich auch dies an ihm in Ordnungen vor, welche eben der Nasir wie der Name dieses Gelobenden war, kenntlich und verpflichtend machen. Es kann daher ein Israelit auf Zeit sich Gotte geloben und er ist dann für die Zeit im besonderen Sinne Gott heilig (4 Mos. 6, 8). Er tritt ohne Amt in einen freien heiligen Dienst vor Gott. Darum darf er, als ob er dauernd im Stiftszelt amtirte die ganze Zeit seines Gelübdes, wie die Priester im Dienst, keinen Wein und kein Berauschendes anrühren, was doch die Priester außer dem Dienste können. Die Priester dürfen eine Leiche nicht berühren, doch ist ihnen dies bei ihren Blutsverwandten gestattet (3 Mos. 21, 1). Der Nasir, der sich gleichsam immer wie im Heiligthum befindend anzusehen hat, wo jede Unreinigkeit ausgeschlossen ist, darf dieses nicht. Weder Vater oder Mutter, wenn sie gestorben sind, darf er berühren. Ja, er ist gleichsam selbst ein Tempel oder ein Altar Gottes; das geht aus dem Abzeichen hervor, welches sein besonderes Kennzeichen ist. Der Priester kommt nur zum Altar, darf deßwegen an Haar und Bart nicht die Zeichen der Götzendiener tragen (3 Mos. 21, 5) und ist sonst durch seine Kleidung kenntlich. Der Nasir ist in der Gemeinde, seine Kleidung ist ununterschieden, aber er ist selbst ein Altar, darum darf wie bei diesem kein Eisen über seinen Leib und über das Haupt des Leibes geschwungen werden. „Wenn du mir," ordnet Moses an, „einen Altar von Steinen machst, so baue ihn nicht von behauenen; denn hast du dein Eisen darüber geschwungen, so hast du ihn entweiht" (2 Mos. 20, 22). Darum baute auch Josua einen Altar von Steinen, „worüber man kein Eisen geschwungen hatte" (Jos. 8, 31). Hier kam es nicht auf das Wesen der Steine an, sondern die Symbolik, die mit dem Eisen verbunden wurde, verbot die Anwendung behauener Steine. Das Eisen soll, wie die Mischna bemerkt (Middoth 3, 4), auch nicht einmal den Altar berühren, denn das Eisen wird gebraucht, das Leben zu verkürzen, der Altar, das Leben zu verlängern (vgl. meine Schrift: Schamir, S. 57, 58). Dieselbe Vorstellung vom Eisen galt bekanntlich auch bei andern Völkern älterer Zeit. Die Aegypter nannten es „Typhons Knochen" (Plut. de Osirid. cap. 62). Eisen sei das Bild des Unheils, wie ein Orakel meldete (Pausan. 3. 3. 4), weil es in

der Schlacht gebraucht ward[1]). — Wenn also dem Nasir geboten war, daß während seiner Zeit kein Messer über sein Haupt gehen soll, so herrscht für das Gebot kein anderes Motiv[2]), als: daß weil der Nasir „heilig sei und die Weihe Gottes auf ihm ist" wie auf dem Altare, das Eisen, das Werkzeug des Todes und Schreckens, ihn nicht berühren soll.

Der Nasir ist ein wandelnder Altar Gottes und das herabwallende Haupthaar das sichtbare Zeichen dieser Weihe, das ihn und das Volk an die Heiligkeit mahnte, die Jener auf sich genommen hat. Es ist der rechte Hauptcharakter des Nasir, wie das Linnenkleid das des Leviten ist. Daran ist er zu erkennen und daher stammt wohl auch der Name. Man darf wohl annehmen, daß dem Worte נָזַר erst durch die besondere Auszeichnung des נָזִיר die Bedeutung „sich weihen, enthalten" gekommen ist. Mich dünkt, daß נָזִיר, Nasir, oder, wie Andere schreiben Nazir, Nacir soviel heißt, als *καρηκομόων*, Cincinnatus, oder Harfagr (Haralld hinn Harfagri). Denn mit Recht wird bemerkt, daß 4 Mos. 6 der Ausdruck Nacir schon als ein bekannter angenommen wird. Es darf mit dem lateinischen cirrus (cf. caesaries = caeraries) verglichen werden, da die Sprachvergleichung der meisten mit נ beginnenden Verba dieses als einen spezifischen Vorschlag des Hebraismus bezeichnet, sodaß נטר, bewahren mit *τηρέω*, נטל, tragen mit *τλάω*, נחש, Erz mit aes, נחש mit dem onomapoet. Zischen, wie נהם mit gemere, נזל mit salire u. a. m. verglichen werden können. Es würde dann die Bedeutung Diadem, Schmuck in נֵזֶר ebenso gedeutet werden (vgl. זר in derselben Bedeutung), wie die von *κόμμος*, Putz, welches von *κόμη, κομέω* geleitet wird. Die etymologische Sprachureinheit von cirrus, cicinnus. sanskrit, kikura mit der in nasir näher zu verfolgen, dürfte hier nicht angehen, ebenso wenig wie eine Untersuchung, ob die Ausdrücke für scheeren, *ξύρομαι, κείρειν* damit zusammenhängen. Gerade die Bezeichnungen für die Urdinge des Menschen lassen sich am tiefsten in dem allgemeinen Sprachgeist der Völker suchen. Aber das wird doch dadurch wahrscheinlich, daß man den Ausdruck 3 Mos. 25, 5, wo der Weinstock, welcher im Sabbathjahr nicht geschnitten wurde, gleichfalls nasir heißt, nicht von dem gelobenden und geweihten Nasir als Mann, sondern von seiner Urbedeutung ableiten muß. Weil das Sabbathjahr eine Zeit Gottes war (Kap. 25, 4), so ging kein Messer über den Weinstock, und darum hieß er nasir. Der Name würde unpassend gewesen sein, wenn der Israelit wegen seines Gelübdes sich nasir genannt hätte, denn diese subjektive Thätigkeit konnte auf den Weinstock nicht übertragen werden. Aber er kommt von der objektiven Erscheinung, in welcher der Mensch wie der Weinstock, weil sie heilig waren, kein Messer an sich erfahren haben. Aus der Unbeschorenheit, aus dem Langhaar, nicht aus der Weihe an sich datirt der Name, aber die Weihe heiligte ihn durch das Gesetz, wie auch die sakramentale Beschneidung ihren Namen מילה nicht dem Sakrament des Israeliten, sondern dem Akt des Schneidens (מול, *σμίλη*) verdankt, welcher dann eine besondere Weihe erhielt. Das Langhaar war das eigentliche Merkmal des Nasir, wenn es auch außerdem (vgl. Jer. 7, 29) נזר heißen kann, weil es durch das Gesetz seine ordnungsvolle Weihe erhalten hat. Das natürliche Leben zu heiligen, ist gerade die durchgängige Absicht des Gesetzes. Durch seine Ordnungen hebt es die geistlichen Anforderungen, die es stellt, in die sichtbare und besondere Erscheinung. Die Beschneidung der Vorhaut ist doch nur das nationale Abbild der Herzensbeschneidung, und das Nasiräat das Symbol des allgemeinen Priesterthums, in welchem keine Sünde und Unreinheit den freien Gottesdienst beflecken soll. Aber der Charakter, mit dem beides sichtbar erschien, war mehr als ein subjektiv wandelbares Bild, er war ein bestimmtes und unveränderliches Gesetz. Es war gewissermaßen ein Sakrament. Es ist belehrend zu sehen, wie die biblische Sprache und ihre Begriffe von dem Verhältniß von Geist und Gesetz affizirt wird. Das lange Haar, ein eigentlich natürlicher Akt, wird erst durch geistliche Gedanken der Ausdruck des allgemeinen Priesterthums, in welchem der Mensch ein lebendiger Altar ist; nachdem aber der Nasir der heilige Langhaar geworden ist, der von dem Unreinen fern bleiben soll, bildet sich von seinem Namen ein neues Verbum ab, welches die bloße geistliche Bedeutung der „Enthaltung vom Unreinen" hat. Ebenso wie die Beschneidung, die ursprünglich erst durch geistliche Gedanken zum Sakrament geworden ist, dann als Gesetz Gelegenheit zu Uebertragung auf die geistlichen Begriffe von Beschneidung der Zunge und des Geistes gibt. Besonders merkwürdig ist aber die Auffassung des Verhältnisses von Geist und Gesetz in der Geschichte Simsons.

II. Warum bedurfte es, daß der Held, welcher Israel zu retten anfange, ein Nasir sei? Weßhalb bedarf es solcher Erwählung und Erziehung nicht bei den andern großen Richtern, bei Gideon und Jiftach? Waren denn nicht jene Helden geistliche Nasiräer, die ihr Leben hingaben, um Gott zu dienen? Durften wir nicht von der geistlichen Weihe ihres Haupthaars das dichterische Wort Debora's verstehen, wenn sie beginnt: בפרע פרעות בישראל בהתנדב עם, „Um daß in Israel wallte das Haupthaar, in des Volkes Weihe" (vgl. zu Kap. 5, 2). Allerdings ist dies so und gerade deßhalb unterscheidet sich Simson. Denn jene Männer erhoben sich in Zeiten, da die Völker Israels selbst zur Buße umgekehrt waren und ihr Herz zu Gott wandten. Jetzt war dies anders. Dan und Juda befanden sich im Druck,

1) Apollonius von Tyana soll geäußert haben. „Eines weisen Mannes Haar schone das Eisen. Denn es ist nicht recht, daß es einen Ort berühre, wo alle Quellen der Sinne liegen, von wo alle heiligen Töne und Stimmen, von wo die Gebete ausgehen und das Wort der Weisheit Dolmetsch." Philostr. Vit. Apollon. 8, 6.

2) Daher wir uns mit den in dem Artikel Nasiräat von Oehler aufgeführten und aufgestellten andern Meinungen nicht befreunden konnten (Herz. Encykl. 10, 208). Ein Gedicht von Max Letteris, die Locken des Nasiräers in Jolowicz Blüthenkranz S. 239 hat den Gedanken des Nasiräats ganz verfehlt.

aber nicht in der Buße. Eine Erhebung durch den Glauben von Innen ist nicht zu erwarten. Und es gewährt sie die Kraft des Gesetzes gleichsam von Außen. Man erkennt die Macht des objektiven geistlichen Gesetzes. Sie wird ein Organ zur Rettung, wenn der subjektive Quell der Freiheit nicht mehr fließt. Der Engel würde keinen Gideon gefunden haben. Eine Prophetin wie Debora war nicht da. Aber das Gesetz bleibt; es ist unabhängig von der Strömung des Volksgeistes. So wird es die letzte sichere Vermittelung der Hülfe Gottes. Diese Bedeutung des Gesetzes und seine objektive Kraft wird an Simson dem Volke sehr lehrhaft gemacht. Sie ist auch von Simson an die geltende Macht, welche die Retter hervorruft, bis zum Königthum, das durch die Salbung mit dem Priesteröl aus dem Hirten David den Siegesfürsten schafft. Und zwar ist das Gesetz des Nasir hier die Vermittelung, denn an diesem tritt das Verhältniß am klarsten hervor. Gerade das Nasiräat ist doch nach dem biblischen Gesetz der Ausfluß ungebotener freier Gotteswidmung, welche einem Einzelnen zusteht. Allerdings waren gewissermaßen die früheren Helden solche Einzelne. Sie erscheinen aber nicht, wenn Mangel an Buße und Glauben die Propheten und Nesirim (vergl. Amos 2, 12) stumpf macht. So lehrt denn die Geschichte Simsons, daß Israels Heil nicht vom Nasiräat seine Hülfe erwarten durfte, wenn es subjektiv allein gegolten hätte. Wenn Glauben im Volke fehlt, wird kein Mann zum Nasir, aber durch das objektive Gesetz kann der Nasir zum Mann werden. Bei Simson macht das Nasiräat den Helden, das Langhaar charakterisirt die Kraft, die Entsagung der Mutter weiht das Kind. Simson, ein Nasir ohne seinen Willen, von Geburt an, wird, was er ist, nur als Nasir, und bleibt ein Held nur so lange er dies ist. Der Nasir ist an ihm das Erste, alles Andere das Zweite. Die Kraft davon ist so objektiv, daß sie schon auf ihn wirkt, bevor er geboren ist, bevor an irgend ein freies Bewußtsein zu denken ist. Der Engel gebietet es nicht dem, um den es handelt, sondern der Mutter, und sie wird während der Schwangerschaft ein weiblicher Nasir, damit ihr Sohn deßhalb ein Held werden könne. Das macht den eigentlichen Unterschied Simsons aus von den andern Helden; sein Motiv erkennt man darin, daß der Erzähler nicht sagen konnte, die Stämme hätten büßend „zu Gott geschrieen".

III. Die Mischna (Nasir 1, 2) läßt schon erkennen, daß zwischen einem Nasir Schimschon und einem Nasir Olam unterschieden worden sei. In der That ist das Nasiräat des Simson einzig, hat sich nicht wiederholt und kann sich nicht wiederholen. Denn es ist durch die Geschichte seiner Zeit bedingt. Auch Samuel wird durch seine Mutter gelobt, daß er Gotte gehören und ein Scheermesser sein Haupt nicht berühren soll. Aber es steht nicht, daß sie an sich die Gebote des Nasir erfüllt habe — auch von einem Einfluß des Langhaars Samuels wird nichts berichtet. Hanna ward zu ihrem Gelübde ganz durch sich selbst bewegt. Auch das Beispiel Johannes des Täufers ist ganz selbständig. Hier verkündet zwar der Engel die Geburt des Kindes, aber heißt es: „Er wird groß sein vor Gott, Wein und starkes Getränk wird er nicht trinken", Johannes wird, weil er vor Gott groß sein wird, darum keinen Wein trinken. Vom Langhaar ist nicht die Rede und in die eigne Kraft Johannis, die Gott in ihn legt, wird sein Gelübde gegründet. Die Mischna nimmt den Fall an, es könne Jemand geloben, ein Nasir wie Simson zu sein, d. h. dieser Fall wird hypothetisch darin begränzt, daß er zwar wie dieser sein unverkürztes Langhaar tragen muß, aber für Verunreinigung kein Opfer zu bringen hat. Man nannte ein solches Gelübde nur nach dem Namen Simsons, weil ein Theil seines Lebens darin nachgeahmt war. Aber an sich ist ein Gelübde, wie Simson zu sein, unmöglich. Denn Simsons Gelübde fing nicht bei ihm, sondern bei der Mutter an. Es konnten eben nach dem Gesetz in 4 Mos. 6 Israeliten auf längere und kürzere Zeit, wie die vier Freunde Jakobi (Apostg. 21, 24), ein Gelübde auf sich nehmen. Wenn die Zeit um ist, scheeren sie sich und bringen ein Opfer. Aber Niemand konnte geloben, wie Simson zu sein. Es konnte eine Mutter geloben, ihr Kind wie Simson erziehen zu wollen. Aber auch dann durfte sie nicht erwarten, daß an ihrem Kinde die Folgen wie bei Simson offenbart werden würden. Simsons Geschichte beweist eben die Machtlosigkeit menschlicher Subjektivität. Nicht alle Mütter können Simsonskinder haben wollen, wenn sie das Haar wachsen lassen. Des Engels Verkündigung, durch welche die Wirkung des Geistes im Gesetze schon im Mutterleibe beginnt, ist die ursprüngliche Kraft. Gottes Geist wirkt auf Mutter und Sohn durch das Organ des Nasiräats. Die Kraft des Nasir, die heilige Einwirkung des Gesetzes thut auf den Menschen selbst, der Ausfluß der Gottesweihe in das Leben des Geweiheten kann nicht ohne Gottes Geist sich kund thun. Die theologische Lehre in der Vorgeschichte Simsons ist eben die, daß zwar das Gesetz in seiner unveränderlichen Objektivität den subjektiven Mächten der Prophetie und Heldenbegeisterung gegenübergestellt wird, daß aber dies nicht an sich, — sondern nur durch die Anfüllung mit dem verkündenden Geiste Gottes das Organ der Rettung werden kann.

Das Nasiräat ist das Abbild des allgemeinen Priesterthums, des Menschen, der auch außerhalb des Stammes Levi Gott ganz angehören kann. Die sichtbaren Akte, die dabei vorgeschrieben sind, stellen die Reinheit und die Sündenlosigkeit dieses dem Gott geweiheten Herzens bildlich dar. Bei Simson als Nasir fängt dieses Nasiräat vom Mutterleibe an. Wäre es eines von Menschen geborenen Sohnes Art, durch das Gesetz sündenlos zu sein, so sollte Simson, der Nasir, es sein können. Aber nur Christus ist der wahre Nasir im Geist, bei dem die Reinheit aus dem Bild in die Wahrheit des Lebens ausgedrückt ist und dessen in Gott gegründete freie Liebe unter den Menschen von Mutterleib bis an den Tod dauert. Wenn Jakob, der Patriarch, auf seinem Sterbebett verkündigt „den Segen vom Haupte Josefs und vom Scheitel des Nasir seiner Brüder" (5 Mos. 49, 26), so verstand wohl das urchristliche Bewußtsein in dem „Nasir seiner Brüder" nicht Josef, sondern fand in dem „und" die Verbindung des Segens Josefs mit dem, der ein Nasir der Brüder Josefs gewesen sei; es sah darin die Weißagung auf den Messias, welcher der rechte gottgelobte, reine Hohepriester, aber nicht aus Levi's Stamm, ge-

wesen ist. Wenn daher Matth. 2, 23 gesagt wird: „auf daß erfüllet würde, was gesagt ist durch die Propheten: Er soll *Ναζωραῖος* heißen", so darf doch — ohne dies hier weiter auszuführen — die Meinung, daß hier auf den נזיר אחיו auf den „Nasir seiner Brüder" zurückgewiesen sei, nicht schnell beseitigt sein. Merkwürdig jedenfalls ist die alte jüdische Deutung, welche, wo Jakob von Dan spricht Kap. 49, 17, und V. 18 hinzufügt: „Und auf dein Heil harre ich, Herr!" bei Simson gedacht habe an den Messias (Beresch, Rabba S. 86 b.), der allein retten könne (vgl. das Targumim zur Stelle), und daß Simsons Mutter nach 1 Chron. 4, 3, wie schon erwähnt, „hazlelponi oder „zelelponi" genannt wird, „was „der Schatten fällt auf mich" bedeutet, und Luk. 1, 35 heißt es: *δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.*"

**Und ein Scheermesser komme nicht auf sein Haupt.** Hier und in der Geschichte Samuels heißt es מורה mora, während es im 4 Mos. 6, 5. als תער vorkommt. Beide kommen von demselben Stamme ערה, nudare, entblößen, gleichsam novare, woher auch novacula. An eine Vergleichung mit griech. *μάῤῥον*, lat. marra scheint weniger gedacht werden zu dürfen; die Bedeutung Grabscheit liegt nicht nah. Dagegen darf eine gewisse Verwandtschaft von ערה mit griech. *ξυρόν*, sanskr. kshschura, Scheere, nicht völlig abgewiesen werden.

**Er wird anfangen.** Denn die Philister drückten Israel zehn Jahre, und Simson hatte nur zwanzig Jahre sein Volk gerichtet. Simson begann erst wieder den Sieg in Israel zu pflanzen. Er vollendete es nicht. Der Engel Gottes, der die Helden aus dem Schooß seiner Mutter beruft, weiß auch, daß dieser nicht vollenden wird, was er doch durch seine Kraft ausführen konnte. Er weiß es, darum ist seine Verkündung anders, wie an Gideon, zu dem er spricht: „Du wirst Israel erretten (Kap. 6, 14).

**Und es kam die Frau und sprach zu ihrem Manne.** Bevor sie ihm erzählt, was der Engel gesagt, entschuldigt sie sich, daß sie nichts Näheres über den Verkünder weiß. Sie hätte ihn fragen sollen, woher er sei, — aber sie wagte es nicht, denn er war ein „Mann Gottes, dessen Anblick war wie ein Engel Gottes". In Menschengestalt erschien der Engel, aber ein imponirender Glanz lag auf ihm, der die Frau erschreckt hat. Auch bei Gideon wird dies ähnlich der Fall gewesen sein. In ihrer Erzählung ergänzt sie, was V. 5 nicht steht, es werde das Kind ein Nasir der Gottheit sein von Mutterleib „bis zum Tod".

V. 8—23.

8 Und Manoach flehte zu Gott und sprach: Ach! mein Herr, der Mann Gottes, den
du sandtest, möge doch noch einmal zu uns kommen und uns lehren, was mit dem Kinde,
9 das geboren werden soll, zu geschehen ist. *Und Gott hörte auf die Stimme des Ma-
noach, und es kam der Engel Gottes wieder zu der Frau, und sie saß auf dem Felde,
10 und Manoach, ihr Mann, war nicht mit ihr. *Und es eilte die Frau, lief und sagte
es ihrem Mann und sprach zu ihm: Siehe, mir ist der Mann sichtbar geworden, wel-
11 cher jüngst zu mir kam. *Und Manoach stand auf und ging seiner Frau nach und kam
zu dem Mann und sprach zu ihm: Bist du der Mann, welcher zu der Frau geredet hat?
12 Und er sprach: Ich bin's. *Und Manoach sprach: Wenn dein Wort eintrifft, was wird
13 die Weise des Knaben sein und sein Thun? *Und es sprach der Engel Gottes zu Ma-
14 noach: *Von Allem, was ich der Frau gesagt habe, soll sie sich enthalten. Von Allem,
was vom Weinstock kommt, soll sie nicht essen, Wein und Berauschendes nicht trinken
und kein Unreines zu sich nehmen und Alles, was ich ihr geboten habe, soll sie beobach-
15 ten. *Und es sprach Manoach zu dem Engel Gottes: Laß dich doch aufhalten, daß
16 wir vor dir ein Ziegenböcklein zurichten. *Und es sprach der Engel Gottes zu Manoach:
Wenn du mich auch aufhaltest, ich werde von deinem Brod nicht essen, aber willst du
ein Ganzopfer bereiten, so bringe es Gott dar, denn Manoach wußte nicht, daß es ein
17 Engel Gottes war. *Und es sprach Manoach zu dem Engel Gottes: Was ist doch dein
Name, daß, wenn dein Wort sich erfüllt, wir dich ehren. Und es sprach zu ihm der
18 Engel Gottes: *Warum frägst du nach meinem Namen und er ist Peli [Wunderbar].
19 *Und Manoach nahm das Ziegenböcklein und das Speiseopfer und brachte es auf den
Felsen dem Ewigen dar, und er ließ ein Wunder geschehen, und Manoach und seine Frau
20 sahen es. *Denn, indem die Flamme vom Altar gen Himmel stieg, da ging der Engel Gottes
in der Flamme des Altares auf, und Manoach und seine Frau sahen es und fielen auf
21 ihr Antlitz zur Erde. *Und als der Engel Gottes nicht fortfuhr zu erscheinen Manoach
22 und seiner Frau, da merkte Manoach, daß ein Engel Gottes es gewesen. *Und sprach
Manoach zu seiner Frau: Sterben werden wir, denn eine Gottheit sahen wir. Da sprach
23 zu ihm seine Frau: *Hätte Gott Gefallen daran, uns zu tödten, so würde er nicht genommen haben aus unsern Händen Ganzopfer und Speiseopfer, hätte uns dies Alles nicht sehen und zur Zeit mich solches nicht hören lassen.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Manoach flehte zu Gott.** Die Erzählung gewährt den lieblichen Einblick in die kindliche Frömmigkeit eines israelitischen Ehepaars im Alten Bunde.

Das Begegniß mit dem Engel verläuft zwar im Ganzen wie das von Gideon (vgl. oben Kap. 6). Der Engel kommt und geht wie dort, harrt auf ihre Bitten, empfängt das Opfer, verschwindet in der Flamme — aber doch stellt das Verhältniß von Manoach und seiner Frau noch andere schöne Momente dar. Die Charakteristik der beiden Ehegatten kann feiner nicht gezeichnet sein. Manoach ist ein frommer Mann, er weiß Gott im Gebet zu suchen, er ist nicht ungläubig — aber die Aussage der Frau scheint ihm nicht sicher genug; er möchte sie bestätigt haben. Und zur Lehre und Stärkung Israels — damit voller Glaube obwalte — nicht blos einer Frau Zeugniß für die wunderbare That vorhanden sei — mit Rücksicht auf das unerweckte Volk, läßt sich Gott erbitten[1]. Aber obschon Manoach bei dem Wiedererscheinen des Engels sein Gebet erfüllt sieht — erkennt er in ihm noch immer nichts als den Mann (אִישׁ); — in der That ist für den Menschen, obschon er betet, nichts schwerer, als die Erkenntniß der Erfüllung des Gebetes —; wenn Manoach den Befehlen wegen des Verhaltens seiner Frau in Betreff des verkündeten Kindes gläubig gehorcht, ohne einen andern als ein Mann vorauszusetzen, so läßt das erkennen, daß das Kommen und Predigen eines solchen Mannes, welcher „Isch Elohim" heißt, nichts Ungewöhnliches gewesen ist. Es hatte wahrscheinlich nur an solchem Gehorsam gefehlt, wie ihn Manoach beweist. Aber auffallender ist, daß er auch dann, als der Engel von seinem Brode nichts essen wollte, „noch nicht merkt," es sei kein Mensch. Er hatte ihn nach alterthümlicher Gastlichkeit, wie sie auch Homer kennt, erst bewirthen wollen und ihn dann nach seiner Heimat und seinem Namen fragen. Nur bei einem Manne hat dies Interesse und gewährt eine Bürgschaft. Aber auch die Antwort über den „wunderbaren" Namen macht ihn noch nicht aufmerksam. Erst nach seinem Verschwinden mit der Flamme merkt er, was freilich ein gläubiges Herz auch nur zu merken vermag, daß es ein Mann nicht war. Empfänglicher und sensitiver für die Anwesenheit eines göttlichen Wesens zeigt sich die Frau. Ihr erschien schon das erste Mal der Anblick wie der eines Engels. Sie redet auch das zweite Mal „siehe, er ist mir erschienen" (נִרְאָה), wie man von Engeln redet (V. 10); sie hat keines Beweises, keiner Erklärung bedurft, sie fragt nicht und weiß, was er ihrem Herzen gesagt hat, darum ist auch sie nicht in Angst, als es nun sichtbar wird, daß es wirklich ein Engel Gottes war. Ihr Mann fürchtet zu sterben, sie ist getrost und erkennt das Gegentheil. Sie hatte längst geahnt, und sie zählt zu den Frauen der heiligen Geschichte, welche mit zartem Herzen Geheimnisse Gottes ahnen und schauen können, und die um so lieblicher erscheinen, je mehr gerade ungläubige und unempfängliche Zeiten es sind, in denen sich, wie hier geschieht, die Engel den Frauen eher als den Männern offenbaren. Denn obschon Manoach bittet, er möge noch einmal kommen, erscheint er nicht ihm, sondern wieder der Frau, doch wartet er, bis sie ihn eilends holt, obschon sie ihn gar nicht zu warten bittet voller Ehrfurcht, aber voller Ahnung, daß er, wenn er einmal kam, auch warten werde.

**Und Manoach sprach: Wenn dein Wort eintrifft, was wird die Weise des Knaben sein und sein Thun?** Eigenthümlich ist, daß Manoach, trotz der deutlichen Worte, die ihm seine Frau berichtet, damit sich nicht beruhigen kann. Aber allerdings muß ihm wunderbar sein, daß seine Frau ihm berichtet, was sie thun soll, obschon der Sohn ein Nasir zu werden die Verkündung hat. Davon enthielt das mosaische Gebot keine Anweisung; es schien ihm, als ob die Nachricht seiner Frau darin ein Mißverständniß enthalte; er fragt darum zwei Mal, was mit dem Kinde geschehen soll, da er bisher hauptsächlich nur gehört, was die Mutter zu thun hat. Daher erwiedert ihm der Engel deutlich: Was ich der Mutter geheißen habe, das thue!

**Und alles Unreine soll sie nicht essen.** Schon Vers 4 war gesagt: „Du sollst keinen Wein trinken und alles Unreine nicht essen." Die ältern Ausleger verstanden darunter, was 4 Mos. 6, 4 den Nesirim zu essen verboten war. Dies ist nicht ganz richtig, wie aus V. 14 hervorgeht. Hier wird das ausdrücklich genannt, was 4 Mos. 6, 4 zu essen verboten war, nämlich Alles, was vom Weinstock kommt, und doch hinzugefügt „und jedes Unreine nicht essen." In 4 Mos. 6 ist von „Unreinem" gar nicht die Rede, das dem Nasir zu essen verboten sei, weil kein Israelit Unreines essen durfte. Hier fügt der Engel das Gebot hinzu, einmal, weil eine Zeit war, in der man vom Gesetze und der Sitte Israels vielfach abgefallen sein mochte, dann aber auch dem Ehepaar zur Erklärung des ganzen Gebotes. Die Frau soll sich fern halten vom Genusse alles dessen, was unrein machen kann, denn eine heilige und reine Weihe soll auf dem ruhen, den sie gebären wird.

**Warum frägst du mich nach meinem Namen und er ist Peli.** Auf die Feinheit, mit der in der Erzählung der Name יהוה und wieder האלהים und Elohim abwechseln, muß immer von neuem geachtet werden. Wenn der Erzähler spricht, wird immer יהוה gesetzt. Nur sagt er, es werde Simson ein Nasir Elohim sein, denn hier drückt Elohim den allgemeinen göttlichen Hauch, der ihn umgeben soll, aus, und steht auch 4 Mos. 6, 7: „denn die Weihe seines Gottes נזר אלהיו sei auf seinem Haupt." Wenn zuerst das gläubige Elternpaar spricht, so sagt es, wie Richter 6, 20 (siehe oben) „Engel des Gottes, des Gottes Israels." Besonders aber charakterisiren sich die beiden Gatten in V. 22 u. 23. Manoach fürchtet sich zu sterben, „denn Elohim haben wir gesehen," überhaupt ein göttliches Wesen. Die Frau, durch die Erscheinung und Verkündung ergriffen, spricht: Hätte יהוה uns tödten wollen, würde er unser Opfer nicht angenommen haben. Mit dem vollen Glauben kehrt auch in Israel der volle Name seines Gottes יהוה zurück.

---

1) וַיֶּעְתַּר, wie 1 Mos. 25, 21; 2 Mos. 8, 25.

Aber indem Manoach den Engel um seinen Namen fragt, erwiedert dieser nicht „mein Name ist יהוה," sondern פלאי. Die Masora liest Peli, spätere (vgl. Keil z. St.) Pilei (פִּלְאִי). Jedenfalls ist es adjektivisch und gleichbedeutend mit פלא. Bei Jesaias 9, 5 heißt es: Denn „ein Kind ist uns geboren, und sein Name ist פֶּלֶא." Sein Name ist Wunder, „Wunderthäter". Jesaias 29, 14 heißt es, was buchstäblich zur Erklärung unserer Stelle dient „לכן הנני יוסף לְהַפְלִיא את העם הזה הַפְלֵא וָפֶלֶא." „Ich will fortfahren, mich an diesem Volke wunderthätig zu zeigen, Wunder über Wunder thun." Das Adjektiv von Wunder weist auf seine Kraft. Der ein Wunder ist, thut Wunder. Wenn das Kind Jesaias 9, 5 Pele heißt, so nicht als passives Wunder, sondern als aktives; alle seine Beinamen sind thätige: Pele, Berather, starker Gott, Vater, Fürst." Es nennt sich daher auch hier der Engel פלאי, Wunderthäter. Denn über die Gewohnheit erscheint sein Thun. Ein Kind ward im Mutterleib auserkoren, mit der Kraft des Pele angethan. Gott bezeugt in den Zeiten der Noth, daß er Israel rettet durch Wunder und nicht abläßt, sich auch im Verfalle ihrer wunderbar anzunehmen. Die gewöhnlichen Rettungsmittel schweigen. Gott erweist sich in Israel immer von neuem als der עושה פלא, „der Wunderthäter," wie er 2 Mos. 15, 11 heißt. Er nennt so V. 18 seinen Namen und beweist V. 19 seine Kraft, indem er auf wunderbare Weise sich im Verschwinden offenbart, nämlich der Ausdruck וּמַפְלִיא bezieht sich auf das פלאי zurück. Manoach hatte den Namen noch nicht verstanden, aber an der That erkannte er den Gott des Wunders.

Der Aufschluß für die ganze Erzählung findet sich in diesem Wort. Sie macht deutlich, daß Israels ganze Erhaltung und Rettung nicht in ihm, sondern in dessen Gnade ruht, der über alles Verstehen Wunder ist und Wunder schafft, nicht blos in der Natur, sondern im Leben und der Geschichte. Darum sind die sonstigen Erklärungen, welche das Wort mit „verborgen" oder unaussprechlich" wiedergeben, durchaus unzureichend. Im Sinne der ältern Juden begreift man diese Deutung, weil ihnen die äußerliche Unaussprechbarkeit des Namens יהוה das erste schien. Als Jakob mit dem Engel rang, fragte er ihn nach dem Namen! „Was fragst du mich", antwortet er und sagt ihm ihn nicht. Wie er in der Nacht mit ihm gerungen, sagt er ihm auch keinen Namen. Hier correspondirt das Unsichtbare und Unbenannte. Aber im Begegniß mit Simsons Eltern wird der Engel gesehn. Es ist offenbar, was er spricht und thut. Es wird ein Nachdruck darauf gelegt, daß beide „sahen" (רוֹאִים). Wenn dem Manoach der Engel durch die Frage: „Was frägst du nach meinem Namen," diesen hätte verweigern wollen, so würde er sich mit diesen Worten begnügt haben. Er sagt ihm einen Namen, und dieser lehrt, daß Manoach nicht sowohl auf den Namen, sondern auf die Botschaft achten solle. Wenn Manoach hätte aus dem Namen „Peli" erfahren sollen, daß er „unaussprechlich" sei, so hätte er hier schon eingesehen, daß der Bote kein Mann sei, denn es gab nur Einen, der dies sagen konnte. Aber Manoach erkannte dies noch nicht. Doch es will der Engel sich auf diese Weise gar nicht offenbaren. Die That soll lehren wie bei Gideon, wer der Verkünder war. Er nennt ihm daher in neuer Güte den Namen, den er trägt. Engel auf Erden haben immer den Namen von ihrem Auftrag und Thun. Auch das Wort des Neuen Testaments, als es Fleisch ward, hieß Christus Jesus, von seinem Werk. Er nennt einen Gottesnamen, wenn er „Peli" sagte, und zwar den, mit dem er sich hier im Werk bezeugte (וּמַפְלִיא לַעֲשׂוֹת). Manoach hört ihn als Menschennamen, wie später noch ein Mann als פְּלָאיָה (Nehem. 8, 7) erscheint.

V. 24 u. 25.

24 Und die Frau gebar einen Sohn und nannte seinen Namen Schimschon, und der
25 Knabe wuchs, und es segnete ihn Gott. *Und es begann der Geist Gottes ihn zu drängen im Lager Dans, zwischen Zorea und Eschtaol.

**Exegetische und theologische Erläuterungen.**

**Und nannte seinen Namen Schimschon.** Die Septuaginta hat *Σαμψών*, wie Josephus (Alterth. 5, 8. 4). Die Aussprache deutet auf die uralte Etymologie hin, welche dem Namen von שֶׁמֶשׁ, der Sonne, gegeben wird, ebenso wie שִׁמְשַׁי Samsai (Esra 4, 8) heißt, und später von Sampsäern, einer Sonnensekte, geredet wird[1]). Die Masora hat, wie es scheint, in Schimschon wie in Schimeon punktirt und an שָׁמַע, erhören, gedacht. Doch ist die Auslegung von Schemesch, die Sonne, auch bei den jüdischen Commentaren alt, und man wird sich derselben am ehesten anschließen können. Andere, wie sie sich „als gewaltiger, kühner, Verwüster" bei verschiedenen Auslegern (von Serarius bis Keil) finden, scheinen ohne historisches Motiv zu sein. Wenn den Eltern verkündet wird „er werde Israel zu retten beginnen," so darf man den Namen damit in den Zusammenhang bringen. Im Hebräischen ist der Sonnenaufgang eine Siegesthat. Debora singt in demselben Geist „so werden

1) Ueber andere ähnliche Bildungen vgl. Selden de diis Syris Synt. II, c. 1 p. 225.

unterdrücken deine Feinde, Gott, aber אהביו כצאת השמש בגבורתו, die aber Gott lieben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Gewalt" (geburato, wie Simson ein gibor war). Die jüdischen Ausleger (cf. Jalkut, Judic. n. 69) sagten (R. Jochanan): „Simson sei genannt nach dem Namen Gottes, welcher Sonne und Schild Israels heiße" (Ps. 84, 12). Die Knechtschaft ist Nacht, wie die ägyptische Tyrannei so genannt ist, aber die beginnende Freiheit ist wie die Morgenröthe oder Sonnenaufgang. Wenn Josephus seinen Namen deutet, als *ἰσχυρός*, gewaltig, so ist dies nur die Wiedergabe von Gibor, denn auch die Sonne (Ps. 19, 5. 6) wird ein Held genannt. Es ist dies eine allegorische, keine etymologische Deutung des Josephus, und sprachliche Irrthümer kann man ihm dabei nicht vorwerfen, wie Gesenius (Gesch. der hebr. Spr. S. 82) thut. Von dieser Deutung abzugehen, weil einige Schriftsteller darin einen Sonnengott finden [1]), ist gar kein Grund vorhanden. Namentlich, wenn dies, wie bei Nork, (Bibl. Myth. 2, 405), in ebenso dreister als confuser Weise geschieht, wo sogar ein Vater des Adonis „Manes" (?!?) mit Manoach verglichen und der „Almanach" dazu herbeigezogen wird. Das mosaische Gesetz hat verboten, Götzenbilder von Stein und Holz als Abbilder der Natur zu machen, aber geistliche Bilder von Sonne und Mond zu gebrauchen, ist stets Eigenthümlichkeit der Schrift. Trotz alles Naturdienstes mit der Sonne, welchen die Schrift tadelt, heißt Gott selbst „Sonne der Gerechtigkeit". Diese falschen Synkretismen, zu welchen die neuere Zeit neigt, haben ihren Ursprung an dem Mangel rechter Scheidung zwischen den Grundgedanken biblischen und heidnischen Lebens. —

In Armenien hielt sich das berühmte Geschlecht der Amaduni von jüdischer Abkunft. Es stammt, sagt Moses von Chorene (lib. II, cap. 57, ed. de Florival. I, p. 283), von Samson, Sohn Manue. „Il est vrai, qu'on voit encore aujourd'hui la même chose dans la race des Amaduni, car ce sont des hommes robustes" etc. — Eine Parallele dazu gewährt die Vilkinasage, welche an die Spitze ihrer Erzählungen den gewaltigen Ritter Samson stellt, dunkel von Ansehen (wie ein Orientale) „sein Haar und Bart war schwarz wie Pech" (vgl. die Ausg. von v. der Hagen, 1, 4), und von welchem das mächtige Geschlecht der Amelungen stammt (vgl. W. Grimm: Die deutsche Heldensage, S. 264).

**Und es begann der Geist Gottes ihn zu drängen.** Die Erfüllung war eingetreten. Der Sohn war geboren. Er erwuchs unter dem Segen Gottes. Seine blühende Kraft, sein großartiger Geist sind die Folgen des Segens Gottes. Aber die Weihe, die auf seinem Haupt lag, die Weihe, die er schon durch die Enthaltung seiner Mutter im körperlichen Werden empfing, war eine Macht, die ihm nicht blos Heldenkraft, sondern auch geistlichen Anstoß verlieh. Zu Simson kommt kein Engel, Gott redet nicht mit ihm; wie seinen Eltern geschieht ihm keine Erscheinung. Er hat, was er in seiner Seele und in seinen Gliedern trägt, von der Weihe auf seinem Haupt empfangen. Durch diese hat er den geistigen Aufschwung erhalten, der ihn über die Gewöhnlichkeit hinaus zu Thaten treibt.

**Im Lager Dans, zwischen Zorea und Eschtaol.** Zorea war die Heimat Simsons, steht immer neben Eschtaol (Jos. 15, 33 u. 19, 41), war von Daniten und Männern aus Juda bewohnt. Es ist noch heute als der Tell von Surah erkannt, und Robinson hatte von seinem Gipfel eine schöne und umfassende Aussicht (Bibl. Forsch., S. 200). Für Eschtaol (אֶשְׁתָּאֹל) ist noch keine wahrscheinliche Vermuthung aufgestellt. „Das Lager Dan" (vgl. Kap. 18, 12) war ein Ort zwischen beiden Städten, welche beide im Onomastikon als Gebiet von Eleutheropolis gegen Norden genannt sind. Eusebius hat bei der Erwähnung Eschtaols „*ἔνθεν ὡρμᾶτο Σαμψών*", was Hieronymus in ein „ubi mortuus est Samson" verbessert hat. Das „Lager Dan" wird, wenn es überhaupt nicht ein militärischer Posten gewesen ist, jedenfalls kriegerische Erinnerungen in seinem Namen und seiner Lage (vgl. Richter 1, 34) auf der Höhe gehabt haben. Dort wurde Simson zuerst von Thatenlust gegen die Philister ergriffen. Das „וַתָּחֶל רוּחַ" entspricht offenbar dem „הוּא יָחֵל" in Kap. 13, 5. Der Jüngling wurde vom Geiste Gottes zuerst ergriffen (לְפַעֲמוֹ); die Wirkung, welche in פעם ausgedrückt, ist nicht die organische Glaubensarbeit, welche Gideon oder Jiftach üben. Es ist eine stoßweise Begeisterung; ein plötzliches Aufwallen einer geistigen Kraft, die wie beim Seher durch Wort, bei Simson durch Kraft hervorbricht. Und doch ist es keine dämonische Anwandlung, auch nicht ein trunkener Bachantismus oder ein rohes Berserkerthum, sondern die klare Bewegung des Geistes Gottes, welche, wie sie die Heldenkraft gab, sie auch regiert. Wie wenig mythisch die Geschichte ist, beweist der Erzähler, daß man noch den Ort kennt, wo dem Jüngling zum ersten Mal zu Bewußtsein kam, daß er einen anderen Beruf hätte, als zu Hause seinem Vater auf dem Felde zu helfen. Der Geist Gottes stößt ihn in die öffentliche Thätigkeit hinaus. Das Vaterhaus wird ihm zu eng. Seine öffentliche Thätigkeit beginnt. Wie sie sich offenbaren soll, ist ihm unklar. Aber hinaus wird er getrieben, und er geht. Aus „dem Lager Dan" bricht er auf der junge Held, wie Parzival, der Abenteuer sucht. Was dabei geschehen ist, wird weiterhin erzählt.

1) So wenig als die Etymologie von Heliodorus dadurch leiden kann, daß der Verf. der Aethiopica, der Bischof Heliodor von Tricka, sich einen Abkömmling von Helios nennt, weil er aus Emesa stammte (lib. 10. Schluß).

## Vierzehntes Kapitel.

Kap. 14, 1—4.

1 Und Simson ging hinab nach Timnatah und sah eine Frau in Timnatah von den Töch-
2 tern der Pelischtim. *Und er ging hinauf und sagte es seinem Vater und seiner Mut-
ter und sprach: Ich habe ein Weib gesehen in Timnatah von den Töchtern der Pelischtim,
3 wohlan, nehmet sie mir zur Frau. *Und sein Vater und seine Mutter sprachen zu ihm:
Gibt es unter den Töchtern deiner Brüder und in all meinem Volke keine Frau [für
dich], daß du hingehst ein Weib zu nehmen von den unbeschnittenen Pelischtim. Und
Simson sprach zu seinem Vater: Sie nimm mir zur Frau, denn diese gefällt in mei-
4 nen Augen. *Und sein Vater und seine Mutter wußten nicht, daß von Gott dies war, denn
eine Gelegenheit wurde es den Pelischtim anzukommen, und in dieser Zeit herrschten die
Pelischtim über Israel.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Simson ging hinab nach Timnah.** Timnah oder Timnatah, das heutige Tibneh, südwestlich von Zorea, am Zusammenstoß des Wadi Surâr und Wadi Sumt (Ritter, 16, 116), gehörte zum Stamme Dan, nach Josua's Anordnung (Jos. 19, 43), an der Gränze des Stammes Juda (Jos. 15, 10), war aber in die Hände der Pelischtim gefallen.

**Nehmet sie mir zur Frau.** Voller lehrreicher Notizen über das sociale Leben der Zeit ist die Geschichte Simsons. Die Frauen führen ein freies, nicht so eingeschlossenes Leben, wie im heutigen Orient. Der Fremde kann die Schönheit der Tochter des Landes sehen. Aber Simson kann die Erlaubniß der Eltern noch nicht entbehren. Er ist noch in ihrem Hause, noch unvermählt, ein בָּחוּר. Aus der Wahl und Lebensart Simsons ersieht man zuvörderst die vorhandene und doch nicht gestattete Vermischung israelitischen und heidnischen Lebens. Aber die Trennung der Nationalität ist doch sichtbar. Die Eltern weigern zuerst die Einwilligung zu Simsons Wahl — aber sie können seiner Bitte nicht widerstehen. Es ist ihr einziger Sohn — und was für Einer! — in Kraft und Jugendblüthe, darum thut es ihnen leid.

**Und sein Vater und seine Mutter wußten nicht.** Wenn die Mutter in ihrem Herzen bewahrt hat, daß ihr Sohn anfangen werde Israel zu retten, so hätte ihnen seine Kraft und Gabe wohl manche Hoffnung gegeben. Der Wunsch aber, ein philistäisches Mädchen zu heirathen, schien alle Erwartung zu zerstören. Der schon im Mutterleib zum Nasir Geweihete, will einen Bund schließen mit den nicht einmal durch die Beschneidung Geweiheten, und zwar gegen das Gesetz. Der zum Retter und Ritter gegen die Nationalfeinde Begabte soll ein Familienglied und Freund der Tyrannen werden. Denn die Eltern wußten nicht,

**daß von Gott dies war, denn eine Gelegenheit wurde es den Pelischtim anzukommen, und in dieser Zeit herrschten die Pelischtim über Israel.** Die Eltern mußten einen Schmerz empfinden, denn sie wußten nicht, was die Folge sein wird. Aber obschon sie nicht wußten, gaben sie nach. Sie geben dem überlegenen Geiste Simsons unbewußt nach, und so geschah durch ihre Nachsicht, was durch ihres Sohnes unbewußtes Verlangen: die Erfüllung.

Das Walten Simsons ist ein geschichtliches Drama ohne Gleichen. Der Hintergrund ist das Volksleben, aus dem er hervorgeht. Israel ist im Druck unter den Philistern aus Erschlaffung und Sünde. Nicht ohne Groll gegen den Feind, aber ohne Muth. Den knechtischen Frieden zieht es einer opferwerthen Freiheit vor. Es haßt die nationalen Feinde, aber es buhlte mit ihnen. Solches Volksleben kann an sich keine Helden erzeugen, und wenn sie da sind, nicht brauchen.

Der Einfluß dieses Volkslebens zeigt sich an Simson selbst. Er hat Geist, Kraft und Muth wie kein Anderer, aber er ist allein. Der Jüngling findet keine Sympathie, an der er sich entzündet. Es fehlen die Patrioten, die Helden suchen. Da ist kein Volksschmerz, der auf die Rettung und den Retter harrt und darum erkennt, wenn er erscheint. Vielmehr ist Ueppigkeit und Sinnlichkeit da, welche den Keim der Jugend anfrißt, denn es fehlt auch der Volkscharakter, an dem sie, ihrer Kraft bewußt, ihr Ziel klar erkennen. Auch Simson wäre in der Sinnlichkeit, die zwischen Freund und Feind nicht unterscheidet, untergegangen — aber sein Genius hat ein Siegel, das unverlöschlich ist. Die Weihe auf seinem Haupte bewahrt ihm in seiner Seele einen Drang, der das Ziel nicht verfehlen kann. Das Gesetz dieser Weihe ist Freiheit. Um ihretwillen verleiht sie die Kraft und den Geist. Den Knaben Hannibal läßt sein Vater ewigen Krieg gegen die Römer schwören. Simson wird, als Nasir von Geburt, unbewußter, aber noch sicherer, sowohl in den Haß, den er nicht kennt, wie in den Zorn und Kampf für die Freiheit Israels getrieben.

Es fehlt ihm ein Heer, ein congenialer Volksgeist, Theilnahme und Muth der Seinen — auch nicht die drei Hundert Gideons sind bei ihm — er hat keinen Lehrer und geistlichen Führer — er ist nicht blos allein, sondern allen Versuchungen preisgegeben, welche die Riesenkraft und Schönheit seines Leibes hervorruft — aber in seiner Gottesweihe hat er die Richtung, die nicht fehl geht. Daher wird, was Andere fesselt und unterwirft, für ihn das Mittel seiner Bestimmung. Die Wege, auf denen Andere zum Verderben gehen, werden für ihn die Straßen des Sieges und der Kraft. Es ist

ein Nationalverrath, wenn er ein philistäisches Weib nehmen will; — für Simson wird es die Gelegenheit zu Thaten der Nationalfreiheit.

Es gibt kein geschichtliches Drama, in welchem sich der Adel und die unbesiegbare Bestimmung einer großen Persönlichkeit so lichtvoll offenbaren, wie in Simsons Leben.

Es ist bekannt, daß auch in der Geschichte und Dichtung aller Völker, wie im Heldenepos aller Zeiten, Frauenliebe ein Grundmotiv des Kampfes und der Abenteuer gebildet hat. Selbst der Umstand, welcher dem Leben und Ringen der geschilderten Helden so vielen Reiz gewährt, daß ihre Liebe die Schranken der eigenen Nation und Partei durchbricht und an Frauen haftet, die im Kreise der Feinde leben, kehrt immer wieder.

Aber hier, sowohl in der persischen Sage, wo die Mutter Rustems, Rudabe, die Tochter des Erbfeindes ist, welche der iranische Held liebt — oder in Tasso's befreitem Jerusalem, in Romeo und Julie, in Schillers Dramen — ist die Liebe Mittelpunkt und Hauptmotiv. Ihr müssen politische Schranken, Nationalhaß, uralte Leidenschaft zu freudigem oder tragischem Ende weichen.

Wie anders in der Geschichte Simsons. Der Gegensatz zwischen Israel und den Philistern ist berechtigt und geboten. Die Wahrheit kann sich nicht mit Götzenthum vermischen. An der Sinnlichkeit, welche die geistliche Schranke zwischen beiden übersprang, ist Israel gesunken. Es kann die Liebe kein fröhliches Ziel sein, durch welche Simson das Mädchen in Timnah verlangt. Darum offenbart sich das Verhältniß des ihm angeborenen Heldenthums anders, als in der heidnischen und romantischen Welt. Dort wird die Heldenthat zur Gelegenheit der Liebe. Für Simson wird die Romantik die Gelegenheit zum Heldenthum. Dort wird die Trennung der Volksthümer durch die Liebe übersprungen. Bei Simson wird sie die Gelegenheit, in welcher der Held sich der Trennung des Volksgeistes erinnert. Schwäche, Sinnlichkeit, Genuß werden sonst die Stricke, welche den entflammten Helden fesseln, — aber für Simson werden sie nur die Gelegenheit, daß er sie zerreißt und erfährt, zu welchem Zweck er eine Gotteskraft besitzt.

Und in dieser Zeit herrschten die Pelischtim. Die Anfügung dieser Notiz ist durchaus nicht überflüssig. Vielmehr stellt sie den Hintergrund aller Thaten Simsons vor. Daß sie herrschten, bewies Israels Abfall und Strafe. Daß sie noch immer herrschten, Israels Kraftlosigkeit und Ohnmacht zur Buße. Weil sie herrschten und Israel ohne Buße war, erscheint Simson soviel anders als Gideon und Jiftach. Mitten unter ihrer Herrschaft erhebt er mit ihnen den Einzelkampf. Trotzdem daß sie durch die Sünde von Israel selbst herrschten, beweist sich in Simsons Heldennatur fast gegen seinen Willen die objektive Kraft des göttlichen Gesetzes und Geistes.

### V. 5—9.

**Und Simson ging mit Vater und Mutter hinab nach Timnatah und kamen bis zu 5**
**den Weinbergen von Timnatah, und siehe, ein junger Leu kam brüllend ihm entgegen.**
***Und es kam über ihn der Geist Gottes, und er zerriß ihn, wie man ein Zicklein zer- 6**
**risse, und Nichts war in seiner Hand, und er sagte auch nicht seinem Vater und sei-**
**ner Mutter, was er gethan hatte. *Und er reiste hinab und sprach mit dem Weibe, und 7**
**sie gefiel in den Augen von Simson. *Und als er nach einiger Zeit wiederkam, sie zu 8**
**nehmen, da wich er vom Wege, um den Leichnam des Löwen zu sehen, und siehe da,**
**ein Bienenschwarm war im Leibe des Löwen und Honig. *Und er nahm davon heraus 9**
**auf seine flachen Hände, ging davon und aß, ging zu Vater und Mutter, und gab ih-**
**nen und sie aßen, aber er sagte ihnen nicht, daß aus dem Aase des Löwen der Honig**
**genommen war.**

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Simson ging mit Vater und Mutter nach Timnatah.** Die Eltern geben nach; jedenfalls gehen sie jetzt erst mit Simson hinab, um das Mädchen zu sehen und sich von ihr nähere Erkundigung zu verschaffen. Der eigentliche Zweck der Reise wird V. 7 offenbar, wo es heißt: „und Simson redete mit dem Weibe, und sie gefiel ihm." Bisher hatte er sie nur gesehen (V. 1). Die Eltern bestimmen ihn, sich erst von ihrem Wesen zu überzeugen, daß er „mit ihr spreche[1]). Darum wird noch einmal wiederholt; „und sie gefiel ihm", jetzt nach dem Reden, wie früher nach dem Sehen, und nun hält er an und bestimmt die Zeit seiner Heirath. Die Hoffnung der Eltern, es werde das Weib durch ihren Mangel an Anmuth und Geist ihren Sohn abschrecken, geht nicht in Erfüllung. Dieser Mangel scheint für ihn nicht vorhanden gewesen zu sein.

**Und es kam ein junger Löwe ihm brüllend entgegen.** Es war eine Brautschau, zu der Simson nach Timnatah ging, keine Löwenjagd. Die Vergleichung seines Löwenkampfes mit dem Kampfe des Herakles in Nemea ist durchaus oberflächlich und unkritisch, und die Vermuthung, aus dem Siege Simsons eine erste Heldenthat unter zwölf andern zu machen[1]), weder im Geiste noch in der Geschichte Simsons begründet. Der Nemeische

1) vgl. Abarbanel zur Stelle. Den Anstoß zu solcher Heirath suchten bei Simson und Salomo die spätern Juden dadurch zu vermeiden, daß sie annahmen, die Heiden hätten ihre Frauen bekehrt. (Maimonides, Jad hachsaka issure biah §. 13. p. 337 ed. Venet. גייר ונשא) cf. Danz, Baptismus Proselytorum §. 26; bei Meuschen, Nov. Test. in Talm. p. 263.

1) Es hat dies namentlich Bertheau wahrscheinlich gemacht und Keil tüchtig und mit Recht bestritten.

Sieg ist, wie ich anderswo noch zu erweisen hoffe, eine mythische Symbolik und ist so gewissermaßen ein Epos für sich. Der Löwenkampf Simsons ist ein gelegentlich Ereigniß, zu dem man weder auszieht, noch welches, da es geschehen ist, der Mittelpunkt der Expedition geworden ist. Der Hauptunterschied liegt eben in den gänzlich verschiedenen Bestimmungen des Herakles und Simson; Herakles ist ein Thierkämpfer — ein Sieger über Naturfeindschaft nach dem Mythus der Hellenen — Simson ist ein Menschensieger, ein Nationalheld, der über Volks- und Glaubensfeinde siegt, ein Freiheitsstreiter, dessen Kraft freilich groß genug ist, nebenbei einen Löwen in leichtem Kampfe zu erlegen. Simson ist nicht auserwählt, gegen Löwen und Füchse in's Feld zu ziehen, — das würde ihm nicht in der Geschichte Israels einen Namen bereitet haben, — aber seine Stärke und Gewandtheit sind groß genug, um auch Löwen und Füchse, todt und lebendig, zu Mitteln seines Nationalkampfes werden zu lassen. Als Thaten werden ihm nur die Schläge zugerechnet, die er den Philistern zugefügt hat, nicht die gelegentlichen Mittel, die er dazu verwendet hat. Ebenso wenig wie Davids Königsberuf in seinem Hirtenkampf gegen Löwen und Bären wurzelte, so wenig Simsons Heldenbestimmung im Siege über den Löwen, den er nicht suchte, sondern der ihm ganz unerwartet entgegen brüllte. Er hatte seine Eltern etwas verlassen und war kurz vor den Weinbergen Timnatahs in eine Seitenwildniß eingetreten, als das Ungeheuer auf ihn losfuhr.

**Und es kam über ihn der Geist Gottes,** ותצלח רוח. Das glückliche Ereigniß, das zur guten Stunde geschieht, ist namentlich in צלח ausgedrückt. Im rechten Augenblick der Nothwendigkeit überkam ihn „der רוח יהוה". Die chaldäische Uebersetzung gibt an fünf Stellen (Kap. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25 u. hier) Geist Gottes durch „Geist der Heldenkraft" wieder (gebura), denn auch Gott ist ein Geber, ein Held, und es will der Uebersetzer dabei zwischen dem Geist der Prophetie, des Gotteswortes, welcher auch ein Geist Gottes war (z. B. vgl. Targum zu 4 Mos. 24, 2 — 27, 11 und auch 1 Sam. 10, 6 ꝛc. רוח נבואה) und dem Geist der Heldenthat unterschieden haben. — Aber die Urschrift macht mit Recht keinen Unterschied, denn in der Gotteslehre wird alles Menschenthum auf den geistigen Quell zurückgeführt. Es gelingt nichts ohne Gott. Simsons Seele braucht die moralische Kraft, welche den Löwen nicht fürchtet. Nicht die Stärke seiner Arme, die Stärke seiner Seele kam zuerst in Betrachtung. Zu muthvollen Entschlüssen bedarf es der Eingebung Gottes. Daher steht hier bei Simsons Angriff auf den Löwen so gut „Geist Gottes überkam ihn", wie bei Jiftachs Entschluß, Ammon im eignen Lande anzugreifen. Und zwar steht bei Allen nicht Ruach Elohim, sondern רוח יהוה, Geist Gottes, denn dieser war es, an den Israel glauben sollte, von dem zu seiner Ehre und zum Heile Israels Simsons Kraft gegen die Feinde, welche Jehovah nicht kannten, aus ging.

**Und er zerriß ihn.** Es war ein furchtbarer Löwe, der ihm entgegen kam, ein כפיר, wie der Löwe namentlich heißt, wenn von seiner Raubsucht und Blutgier geredet wird. Bochart erklärt כפיר אריות sehr schön mit גדי עזים, namentlich hier, wo die Wildheit des Löwen der Schwäche eines hoedus, eines Böckleins, gegenübersteht. שסע ist σχίζω, zerreißen, indem der Löwe auf ihn losstürzt, erwartet er ihn, faßt ihn und reißt ihm den Rachen auseinander. Und es war ihm dies nicht schwerer, als stände vor ihm ein Böcklein. Denn die Bemerkung, „wie man ein Böcklein zerreißt", hat nicht den Sinn, als wenn man sonst Böcklein immer also zerrisse, sondern ein Böcklein hätte nicht leichter überwunden werden können, wie hier der mächtige Löwe ward. Nach einigen älteren Nachrichten hat Herakles den Nemeischen Löwen in seinen Armen erdrosselt, und Josephus hat darauf sicherlich Bezug genommen, wenn er auch von Simson sagt, er habe das Unthier erstickt (ἄγχει). Nach einem französischen Romane hätte der romantische Held der Tafelrunde, Ywain, seinen Namen Löwenritter daher, daß er nach langem Kampfe das Unthier erstickt habe („lo prist Lionian parmi la gorge as poinz.... si l'estrangla") cf. Holland; Chrestien von Troies p. 161.

**Er hatte nichts in seiner Hand.** Er war zu einer Brautschau gezogen, keines Kampfes gewärtig. Wenn aber auch sonst auffallend ist, daß ein Jüngling wie Simson keine Waffe trug, so hatte das seinen Grund in der Herrschaft der Philister. Die Tyrannen duldeten keine Waffen in den Händen der Besiegten und hinderten und verboten Einfuhr und Handel solcher (vergl. 1 Sam. 13, 20). Dem Mißtrauen der Feinde wäre Stoff genug geboten gewesen, wenn Jünglinge, wie Simson, bewaffnet in ihre Städte gekommen wären. Aber auch ohne Waffe bezeugt sich überall Simsons Heldenkraft, denn nicht Eisen, sondern der Geist gibt den Sieg. Pausanias (6, 5) erzählt von einem Helden Pulydamas aus Skotussa in Elis um 400 v. Chr., welcher auf dem Olymp einen großen und starken Löwen ohne irgend eine Waffe bewältigt habe.

**Und er sagte seinem Vater und seiner Mutter nichts.** Allerdings ist eine Vergleichung mit den zahlreichen Löwenkämpfern der Geschichte und Sage lehrreich. Denn sie offenbart die große Seele Simsons in bedeutungsvoller Art. Für Simson ist der Löwensieg eben keine der zwölf Arbeiten, welche im Herakleischen Mythus von Sage und Kunst verherrlicht werden. Er trägt davon kein Löwenfell. Er macht so wenig Wesens davon, daß er es nicht einmal seinen Eltern sagt, — wahrscheinlich, um sie nicht zu erschrecken, in welcher Gefahr er gewesen. Denn damals konnte er an seinen späteren Einfall noch nicht gedacht haben. Sie sehen ihm auch gar nichts an, als er sie auf ihrem Wege einholt. Da ist weder Aufregung noch ungewöhnlicher Triumph. Es ist eben der Gottesgeist, der in ihm schlummerte, wach gewesen — die That war ihm —, wie große Thaten stets den großen Seelen —, nichts Auffallendes, sondern Natürliches, — Andere imponirt bis zur Bewunderung, was solchen Leuten angeborne Lebensäußerung ist. Was wir Genialität nennen, — was in Simson als Einfluß göttlicher Weihe erscheint, — kann sich schöner nicht beweisen. Es ist die Fülle von Geist und Kraft im Menschen, aus der Großthat und Heldenthum wie

aus Quellen Ströme fließen. Bis auf diesen Tag sind es nur die kleinen Geister, wenn auch oft in dicken Büchern, welche jeden ihrer kleinen Einfälle wie Greife bewahren, damit er der Selbstbespiegelung und dem Löwenfelle des Eigenthums nicht entgeht. Von Simsons Siege würde man gar nichts erfahren haben, wäre er nicht für ihn die Gelegenheit zu einer nationalen Neckerei gegen die Philister geworden.

Welch ein Prunk mit Löwenkämpfen überall! Der große Mazedonier wie die römischen Kaiser können ihrer nicht entbehren. Ein alexandrinischer Poet erwarb sich lebenslängliche Pension vom Kaiser Hadrian, weil er ihm einen Rosenlotus zeigte, der aus dem Blute des kaiserlich erschlagenen Löwen entstanden sei. (Die nähere Nachweisung dieser und folgender Stellen wie ihre Besprechung wird mein Hierozoicon enthalten. Anderes darf hier übergangen werden, was schon bei Bochart und den älteren Commentaren (vergl. Serarius ad locum) gefunden wird. Der orientalischen wie occidentalischen Romantik späterer Zeiten war in ihrer Uebertreibung ein gewöhnlicher Löwenkampf für ihre Helden nicht mehr genug. Der arabische Antar besiegt einen Löwen mit gefesselten Füßen. Für Rustem wie für Wolfdietrich leisten schon ihre Pferde solche Thaten. Erst als die Kreuzzüge den ritterlichen Geist im Lande der Löwen erprobten, da erfuhr man die geschichtliche Furchtbarkeit solcher Kämpfe. Und auch hier hatten wenige die Kraft und Entschlossenheit Gottfrieds von Bouillon, der einem Bären Stand hielt, oder jenes kühnen und starken Wicker von Schwaben, der bei Joppe einen großen Löwen mit dem Schwerte in der Faust erschlug (Albert Aquensis 7, 70; Wilken, Geschichte der Kreuzzüge 2, 109). Und zwar ohne deßwegen eine Mythe zu sein oder einen mythischen Nachklang zu ahnen.

Die That Simsons ist mit solcher Unbefangenheit ausgeführt, mit solcher Schlichtheit und Natürlichkeit dargestellt, daß man sie, wäre sie ungeschichtlich, ganz grundlos finden würde. Und doch soll sie nach Einigen ein mythischer Abglanz der Heraklessage sein.

Die Theorien dieser haben ihren falschen Grund in der hellenistischen Einseitigkeit, bei welcher oft das Verhältniß, nachdem der Mythus seine Symbole aus der Natur und Geschichte empfangen muß, in das Entgegengesetzte verkehrt wird, wo geschichtliche Lebensäußerungen zu Ideen und Phantasien des Mythus verflüchtigt werden. Man könnte jeden Löwenkämpfer bis auf den modernen Girard, ja den Löwen selbst, trotz aller Menagerien, zum Mythus erklären, wenn ein Kampf Simsons mit dem Löwen, in den heimischen Gebieten dieses Thiers, der ohne allen Prunk berichtet, in der Größe der Anspruchslosigkeit gethan wird, keine Geschichte sein kann.

**Und als er nach einiger Zeit wiederkam.** Die Verlobung war geschehen, die Hochzeit sollte folgen [1]). Simson und seine Eltern zogen denselben Weg wieder hinab. Als der Held wieder an die Stelle kam, wo er vor Kurzem vom Wege abgegangen und das Abenteuer mit dem Löwen gehabt

1) Die Zeit eines Jahrs, die ältere Ausleger angenommen, als welche zwischen Verlobung und Hochzeit vergehen sollte, ist doch nur willkürlich angenommen.

hatte, fiel ihm dasselbe wieder ein und er bog abermals vom Wege, um zu sehen, was aus dem todten Löwen geworden war. Da fand er, daß sich ein Bienenschwarm im Geripp des Löwen niedergelassen hatte.

Der Bienenschwarm heißt עֲדַת דְּבֹרִים, in höchst sinniger Weise; עדה ist sonst der Name für die durch das Gesetz geordnete Volksgemeinde. Nur wegen ihres wunderbaren Geselligkeitsorganismus wurde der Bienenschwarm, kein anderer Haufe, mit dem Namen עדה „Gemeinde" [1]) benannt. Horapollo berichtet (lib. 1, 62), daß die Aegypter, wenn sie ein gesetzliches Volk (πειϑήνιον λαόν) zeichnen wollten, eine Biene dazu gewählt haben. — Das Löwengerippe war von der Hitze völlig ausgedörrt, wozu, wie Oedmann [2]) längst bemerkt hat, kaum 24 Stunden im Morgenlande gehören. Hier lagen viele Tage dazwischen. Daß Bienen sich dort niederlassen mögen, wo der Leichnamsgeruch längst entfernt ist, haben die Ausleger ebenfalls aus Bochart und Andern entnommen. Auch das Beispiel, daß sich ein Bienenschwarm im Schädel des getödteten Onesilaus in Amathus niedergelassen, darf, so bekannt es ist, noch immer erwähnt werden (Herodot 5, 114). Wahrscheinlich ist aber die Meinung der Alten, daß die Bienen aus den Leichnamen von Stieren, die Wespen aus dem Aas der Esel, anderes Geschmeiß aus dem von Pferden und Mauleseln entstehen, mit dieser Beobachtung in Zusammenhang zu bringen (cf. Voss, Idololatria, lib. IV, p. 556 u. Andere).

Die Bienen müssen einen Zufluchtsort gegen das Wetter haben. In neuerer Zeit hat man die Beobachtung gemacht, daß die Bienen im heutigen südlichen Palästina kleiner und gelbbrauner als die deutschen sind (Ritter, 16, 283). Der Name דבש, Honig, hängt mit דברה, Biene zusammen (nach dem Lautwechsel von r und s); besonders merkwürdig ist, worauf ich schon in meinem Berliner Wochenblatt 1863 aufmerksam gemacht habe, daß unsere deutschen Namen von Wachs und Honig gänzlich die semitischen sind, wenn auch im verkehrten Verhältniß. Das hebräische dwasch, Honig, entspricht dem deutschen Wachs (wahs); das hebräische דונג, doneg, Wachs, dem deutschen Honig (honec), wodurch die Etymologie der deutschen Wörter allein zu erklären ist.

**Und er nahm davon heraus.** Das Wort וירדהו von רדה hat nach meinem Erachten weder etwas mit einer Bedeutung „treten", noch „sich bemächtigen" zu thun, sondern hat sich noch im späteren Sprachgebrauch der Mischna und des Talmuds in der Bedeutung „herausziehen", wie man das Brod aus dem Ofen zieht, erhalten. Die Beispiele bei Buxtorf sind aus dem Aruch des R. Nathan 172 a entlehnt, wo sie noch klarer gefunden werden können. Man spricht vom Brod, das im Ofen ist, רודה ונותן בסל, man zieht es heraus und thut es in den Korb. R. Nathan erklärt auch unsere Stelle mit Recht durch diese Bedeutung. Denn ebenso zog Simson die Waben aus dem Stocke und that sie auf seine Hand. Aehnlich faßt es auch Kim-

1) Daher auch Sept. συναγωγή.

2) Vermischte Samml. aus der Naturkunde 6, S. 135. Rosenmüller, Morgenland Nr. 462.

chi im Wurzelwörterbuch sub voce am Schluß. Daher heißt auch מִרְדָּה, mirda, die Ofengabel, mit der man aus dem Feuer zieht, lat. rut-abulum. Man ersieht leicht, daß hier ein weit verbreiteter Stamm zu Grunde liegt (vergl. Formen wie rutrum, rutellus von eruo, erutum, griech. ῥύω, ῥυτήρ, ῥυστάζω u. s. w.

Er zog den Honig heraus, und da er kein anderes Gefäß hatte, nahm er ihn auf die Hände und erquickte sich damit in der Hitze des Tages, wie Jonathan sich damit gestärkt hatte nach der Schlacht (1 Sam. 14, 29) und gab auch seinen Eltern; diesen schmeckte er auch, aber auch jetzt sagte er ihnen nicht, woher er genommen war. Er hätte ihnen jetzt noch die Geschichte des Löwenkampfes erzählen müssen; wenn sie auch nicht mehr so erschrocken wären, so hätten sie doch viel Gerede davon gemacht.

Roskoff[1]) in seinem Buche: „Die Simsonssage und der Heraklesmythus 1860, S. 65 meint, daß der Umstand, es habe Simson von dem Honig gegessen, welcher aus dem Löwengerippe genommen war, dafür einen Beweis gebe, es habe das Reinheitsgesetz des Nasir noch nicht die spätere Ausdehnung erlangt“, also das mosaische Gesetz noch nicht bestanden. Wir können diesen Einspruch für nicht sehr begründet halten. Schon darum nicht, weil das Buch, welches das mosaische Gesetz genau kennt, die Handlung Simsons erzählt, ohne dazu eine erläuternde Bemerkung zu machen. Und dies mit Recht nicht thut, da das Verständniß der ganzen Geschichte Simsons von diesem Einspruch sehr afficirt wird. Der Held war gar kein solcher Nasir, wie er 4 Mos. 6 geschildert wird. Die Einleitung zu seiner Geschichte weist ja deutlich darauf hin, daß nur seiner Mutter bestimmte Vorschriften über Speis und Trank gegeben sind, von ihm[2]) aber nichts weiter gesagt wird, als daß kein Scheermesser über sein Haupt gehen soll. Nur von dieser letzten Pflicht ist, wie die Geschichte lehrt, die Kraft seines Nasiräats abhängig. Das Nasiräat ist an sich ein Abbild des allgemeinen Priesterthums. Es ruht auf Simson zumal der Schimmer jener evangelischen Freiheit, von der der Apostel zu den Jüngern sagt: Alles ist euer. Aus seiner Geistesweihe hat Simson eine vorbildliche Kraft, durch welche dem Reinen alles rein ist. Simson kann alles thun — und zwar wie die Alten den Nasir Schimschon deuten, ohne Sündopfer, nur Eines darf er nicht, diese seine Weihe entweihen, gegen diesen Geist selbst sündigen. Aber diese seine Freiheit ist natürlich durch seinen Beruf in Schranken gehalten. Sie muß zur Ursach und zum Ziel haben den Kampf gegen die Philister. Der Apostel meint: Alles ist euer, wenn ihr Christi seid. Simson darf Alles, wenn es die Ehre seines Gottes gegen den Erbfeind gilt. Diese Freiheit hat er nicht erhalten, um zu schwelgen, wie bei Delila, darum fiel er, — sondern nur zu kämpfen. Daher erklärt sich das tiefe Wort, als die Eltern seine Heirath mit der Timniterin nicht billigen, „sie wußten nicht, daß dies eine Gelegenheit von Gott war“. Der ganze Simson war eine Gelegenheit von Gott gegen die Philister. Es ist daher auch in tiefer Absicht nicht dem Helden selbst die Entsagung von Wein und Unreinem geboten. Er ist gewissermaßen in reiner Weihe geboren, in welcher ihm zum Zwecke dieser Weihe alles rein wird. Er bleibt der Held, auch wenn er Unreines ißt, fremde Weiber heirathet, was doch Richter 3, 6 als Grund des göttlichen Strafgerichts mitgilt, aber er fällt, wenn er etwas an sich nicht Verbotenes, — aber seine Weihe Entweihendes thut, da er sein Geheimniß verräth.

Simsons Charakter ist in der geistlichen Freiheit, welche gegen die Philister streitet, ein Typus der rechten christlichen Freiheit, — wenn sie sich selbst nicht verzehrt.

Daher würde es zur Spitzfindigkeit führen, wollte man untersuchen, ob Simson Recht daran that, seinen Eltern Honig zu bringen, ohne zu sagen, woher er ihn nahm. Er brachte den Honig als einen Beweis seines kindlichen Herzens und that damit gar nichts Unrechtes. Es war eine talmudische Frage, ob der Honig unrein gewesen, obschon Simsons Mutter nur während seiner Geburt das Gebot hatte. Er schwieg über den Hergang, um nicht zu prahlen.

1) Auf dessen Widerlegung dauernd nicht eingegangen werden kann. Er schließt sich in seinen Resultaten meist an Bertheau und Ewald an.

2) Jeruschalmi Nasir cap. 1. Hal. 2 etc.

V. 10—14.

10 Und sein Vater ging zu dem Weibe, und es veranstaltete dort Schimschon ein
11 Gastmahl, denn also thun die Jünglinge. *Und wenn sie ihn sahen, waren dreißig
12 Genossen gewählt, die mit ihm waren. *Und es sprach zu ihnen Schimschon: Aufgeben will ich euch ein Räthsel; wenn ihr mir es kund thut während der sieben Tage des Festmahls, und habt es gefunden, so gebe ich euch dreißig Gewande und dreißig
13 Wechselkleider. *Wenn ihr aber nicht vermöget, mir es kund zu thun, so gebet ihr mir dreißig Gewande und dreißig Wechselkleider. Und sie sprachen zu ihm: Gib dein Räth-
14 sel auf, wir wollen es hören. *Und er sprach zu ihnen: Vom Verzehrer kam Zehrung und vom Schrecklichen kam Süßes. Und sie vermochten nach drei Tagen ihm noch immer nicht das Räthsel zu sagen.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und sein Vater ging zu dem Weibe.** Die ganze Erzählung ist voll naiver Sittenschilderung. Jetzt geht für den Sohn der Vater zu dem Mädchen, wodurch die Genehmigung der Eltern zum Ehebund Simsons ausgedrückt ist. Von den Eltern der Braut ist gar keine Rede, daß sie bei der Heirath gefragt

seien, obschon ihr Vater noch lebte (vgl. Kap. 15, 6). Soll angenommen werden, daß eine Bewerbung bei den Eltern unter den Philistern nicht nöthig war? Hatte nicht Isaak durch Eliezer bei dem Vater Rebekka's, Jakob bei Laban angehalten? Galt dieser Brauch nicht auch bei anderen heidnischen Völkern sonst? Wird nicht die Jungfrau bei Catull im Hochzeitsliede (Carm. 62, v. 61) ermahnt, daß Vater und Mutter es sind, denen gehorcht werden muß¹)? In der That scheinen die Frauen bei den Philistern eine sehr freie gesellschaftliche Stellung genossen zu haben. Sie werden auf der Straße gesehen und von Männern besucht. Ohne deßhalb wie eine זונה angesehen zu sein.

**Und es veranstaltete dort Simson ein Gastmahl, denn also thun die Jünglinge.** Er nahm sie nicht mit in seines Vaters Haus²), nachdem die Heirath entschieden war, sondern blieb in Timnah und gab dort die Mahlzeit. Bei den Philistern war Brauch, daß der Bräutigam das Festmahl anordnete (בָּחוּר). Auch bei der Hochzeit in Kana, die das Evangelium schildert (Joh. 2, 10), scheint der Bräutigam bewirthet zu haben. Aber bei Laban war das nicht der Fall, auch nicht bei Tobias; hier geben die Eltern der Braut das Fest.

Die Hochzeitsmahlzeiten waren bei allen Völkern beliebt. Als Telemachos, bei Homer (Od. 4, 3), zu König Menelaos kommt, feiert er gerade die Hochzeitmahle für seine Kinder. Bei den Römern war der Name repotia³) für die Mahlzeiten gebräuchlich, welche (nach Festus) am Tage nach der Hochzeit bei dem jungen Gatten stattfanden (cf. Horat. Sat. II, 60, Heindorf-Wüstemann). Plutarch macht es zu einem Gegenstand seiner Tischgespräche (lib. IV, quaest. 3), warum selbst die Gesetzgeber einen gewissen Luxus für die Festmahle bestimmt haben. Simsons Hochzeit dauerte sieben Tage. Tobia's Eltern setzten in ihrer Freude 14 Tage dazu fest. Aber Luxus und Lust dieser Mähler überwiegt bis in späte Zeiten ihre rechte Feier. Weder der Geist Simsons noch die Frömmigkeit Tobiä erfüllt sie, auch wenn sie, was immer noch vorkommt, nicht kürzer sind. Es ist fast kein Sprung, wenn man die Ravenspurger Hochzeitsordnung im 14. Jahrh. festsetzen hört (Birlinger, Volksthümliches 2, 399), „daß die Hochzeit nur bis zum morgenden Tage dauern soll, nit länger", wenn der Würzburger Bischof Johann Philipp 1643 befiehlt, daß die dreitägigen Mahlzeiten „als ein unnützer und schädlicher Unkost" aufgehoben werden sollen (Schaltjahr 1, 445). Denn bis zu diesem Tage geschieht überall, wo Geld und Uebermuth ist, Aehnliches. Aus Schwaben wurde noch vor zehn Jahren berichtet, daß die Schmausereien einer Hochzeit im Dorfe oft noch 4—5 Tage umgehen (Meier, Schwäb. Sagen S. 479).

**Und wenn sie ihn sahen, waren dreißig Genossen gewählt, die mit ihm waren.** Ein Bräutigam ist wie ein Königssohn. Die Hochzeit ist seine Krönung. Darum fehlt auch nicht Krone und Kranz für das Paar. Deßhalb haben sie auch ein Gefolge. Es sind dies uralte, überall verbreitete Ideen, welche aus allen Völkern und Zungen hier darzulegen zu weit führen würde. Noch in späterer Zeit haben die Juden die Analogie des Bräutigams mit dem König in seinen Bräuchen weitläufig ausgeführt, bis dahin, daß חתן und מלך, beide drei Buchstaben haben. (Vgl. über die Nachweise חתן דומה למלך¹), die liturgischen Werke, von denen hier besonders Tania, ed. Cremona, 1565 p. 130 und Taschbaz von R. Meir aus Rotenburg S. 45 citirt seien.)

Das כִּרְאוֹתָם ist demzufolge auch so zu verstehen, daß, wenn Simson erschien, d. h. öffentlich, sowohl bei dem Akte der Vermählung, von dem nicht gesagt wird, wie er statt hatte, als in den sieben Tagen der Feier, er immer mit Gefolge von dreißig Genossen erschien, wie etwa die Bräute noch in unsern Tagen mit dem Gefolge von Brautjungfrauen.

**ויקחו, und sie wählten.** Die Einrichtung war wohl vorhanden, daß, wenn eine Tochter oder Sohn der Stadt sich vermählte, der Bräutigam ein Gefolge sich aussuchte. Da Simson ein Fremder, so sagten ihm seine Braut und ihr Vater, welche er einladen sollte, und darum steht „sie wählten". Es waren dreißig. Simsons Eltern waren, wie es scheint, wohlhabend, und der Bräutigam trat mit seinem siebentägigen Mahle nicht ohne Glanz auf. Daß dreißig die stete Zahl gewesen, kann nicht behauptet werden. Die Alten kannten eine philosophische Zahl, welche sie die „Hochzeit" nannten, es waren dies 5 und 6. (Beide wegen ihrer Bildung von $2 \times 3$ und $2 + 3$, als einer graden und ungraden Zahl.) Es ist aber auch $5 \times 6 = 30$²). — Auch in späterer Zeit hatten die Juden viele Brautgeleiter. Man hatte in Worms ihre Zahl auf acht beschränkt. Die späteren Juden nannten einen solchen Brautführer שושבין, was aber nicht, wie Sachs (Beiträge 1, 82) meinte, aus dem syrischen kommt, sondern nur die hebraisirte Form von sponsor ist (sonst auspex, paranymphios, vgl. Matth. 9, 15). — Die Meinung des Josephus, welche Bertheau adoptirt hat, daß die 30 Jünglinge den Simson überwachen sollten, als sie ihn sahen, ist abzuweisen. Einmal war bisher von Simson noch gar nichts bekannt, was ihn so sehr verdächtigt hätte. Dann aber ist ja aus V. 15 deutlich zu ersehen, daß sie von Seiten der Hochzeiter eingeladen waren.

**Aufgeben will ich euch ein Räthsel.** Die Gewohnheit, sich Räthsel zur Unterhaltung aufzugeben, ist uralt. Der Scharfsinn, der hier sich geltend machte, war gleichsam das Gegenbild jenes Anderen, der Bildsprache und Zeichen zum Verständniß und Symbole erfand. Denn er löste das Geheimniß der Bilder wieder auf. „Schon in alten Zeiten, heißt es bei Plutarch, hatten die Griechen die Gewohnheit, einander Räthsel aufzugeben". Von einem Mädchen, der Tochter eines weisen

---

1) Quibus parere necesse est, cf. Polyd. Vergil. de rer. inventor., lib. 5, 5, p. 326.

2) Weil es eine Fremde war. Was Simson sich gestattet, fügt er seines Vaters Haus nicht zu. Erst dann wäre Israels Gesetz und Sitte beleidigt.

3) Die Sept. gibt משתה durch πότος wieder.

1) cf. Jalkut, Schoftim n. 70, p. 11 c.

2) Vgl. Plutarch über die im Timäus enthaltene Lehre von der Seelenentstehung.

Mannes, der Cleobuline, wird erzählt, sie habe mit Räthseln wie mit Würfeln, so scharfsinnig war sie, gespielt, sowohl im Aufgeben als Lösen. Das Gastmahl der sieben Weisen beim Plutarch beweist die Ehre solcher Beschäftigung, und Kleodemus, der Arzt, welcher ungeschickt im Lösen war, wird dafür, daß er diese Thätigkeit nur für Mädchen, wenn sie Gürtel und Hauben stricken, nicht für verständige Männer passend hält, vom Aesopus nicht übel bestraft. Auch Athenäus theilt in seinem Werke (S. 453—459) große Auszüge aus dem Buche des Klearch über die Räthsel mit, „daß solche zu rathen der Beschäftigung mit der Philosophie ähnlich und daher ihre Auflösung als ein Zeichen von Weisheit zum Gegenstand der Tafelunterhaltung beliebt und geschickt gehalten werde". Wir lassen aber diese Beispiele des Klearch, auf welche durch Bochart die Ausleger schon aufmerksam waren, auch darum bei Seite, weil es bei Simson sich allerdings um eine größere Sache, ja um einen ernsten Conflikt, den das Räthsel hervorruft, und nicht etwa blos um einen Kranz oder einen Straftrunk handelt.

**So gebe ich euch dreißig Gewande** (סדינים) **und dreißig Wechselkleider** (חליפות בגדים). In dieser Deutung stimmen die neueren Ausleger wohl überein. Unter Wechselkleid ist ein Staatskleid zu verstehen, etwa wie wir ein Sonntagskleid sagen, mit welchem man an festlichen Tagen abwechseln kann. Der chaldäische Uebersetzer jedoch hat eine andere Deutung, die erwähnt zu werden verdient. Er gibt, wie Sept. und Josephus, das Wort חליפות durch *στόλη* (אצטכית) wieder, indem dabei an eine Bedeutung, die חלף auch zuweilen anzunehmen scheint, nämlich kämpfen, verwunden (Sept. *πατάσσειν, τιτρώσκειν*) gedacht wird. *στόλη* ist ja klassischer Ausdruck für Kriegskleid. Ebenso übersetzt er סדינים durch פלדסים, d. i. balteus durch den Gurt, der um den Leib kriegerisch geschnallt war (vgl. 2 Kön. 5, 23). — Es war somit kein geringer Werth, der auf die Auflösung des Räthsels gelegt ward. Aber große Summen waren auch sonst wohl darauf gesetzt, wie wenn wir dem Dius bei Josephus (Arch. 8, 5, 3; cf. Jablonski, Pantheon Aegypt. Proll. p. CXIV) glauben, daß Salomo und Hiram gegen einander im Räthselrathen viel Geld verloren, — oder wenn der äthiopische König gegen Amasis viele Städte und Dörfer auf ein Räthsel setzte, wie bei Plutarch erzählt wird, und sie gewonnen hätte, wäre nicht der philosophische Bias dem ägyptischen König zu Hülfe gekommen. Durch Auflösung eines Räthsels darf der persische Sagenheld die Rudabe, die Mutter Rustems, heirathen. Nach nordischem uralten Rechte konnten sich Verbrecher mit einem Räthsel vom Tode retten (Olin Dalin, Geschichte Schwedens, deutsch, 1, 155), was auch noch in deutschen Räthselbüchern vorkommt. (Simrock, Räthselbuch S. 463; Menzel, d. Dichtung 1, 427.) — König Heidrik in Ridgotland hatte einen schweren Krieg mit Gester Blinde, König in Gothland. Endlich forderte er ihn auf Räthsel heraus. Der Letzte rief Odin an und siegte (Olin Dalin 1, 186).

**Vom Verzehrer kam Zehrung und vom Schrecklichen kam Süßes.** Die Uebersetzung hat zu beachten, daß der Doppelsinn des אכל nicht verwischt wird; daher ist die Uebersetzung: „vom Fresser kommt Fraß" (De Wette, Arnheim) nicht gut, denn Fraß paßt nicht auf den Honig, der gemeint wird, und die Menschen essen. „Aus Essen kam ein Essen", wie Ewald hat, paßt nicht, denn der Löwe, der gemeint wird, ist kein Esser und kein Speiser (Bertheau). Ebenso ist unrichtig, עז mit „sauer" zu übersetzen. Denn der Gegensatz vom מתוק, Süßes, ist hier in weiterem Umfang zu nehmen, so daß ein Doppelsinn entsteht, denn „süß" bedeutet auch lieblich, angenehm. Die Feinheit des Räthsels besteht eben darin, daß es sowohl sprachlich wie inhaltlich durch den Doppelsinn, der überall hingewendet werden kann, die Antwort verbirgt, wie ein Knoten, dessen rechtes Ende beim Auflösen nicht gefunden werden kann, von dessen Bild auch wohl חדר, ein Räthsel aufgeben, wie das griech. *γρῖφος* (cf. *γρῖπος*, das geflochtene Fischernetz) zu leiten ist. Auch der gordische Knoten war ein sinnbildlich Räthsel. Die Aufgabe Simsons zeichnet sich nur durch besondere Feinheit aus. Es ist kurz, ungekünstelt, die Worte drücken den natürlichen Sinn aus (אכל ist verzehren in jeder Art, עז ist schrecklich, wie der Starke in guter und übler Bedeutung ist), es ist so klar, daß es darum so dunkel ist. Man kann ihm nicht vorwerfen, daß es sich auf einen geschichtlichen Akt bezieht, den Niemand wissen kann. Der Akt ist an sich in dortigem Lande ein natürlicher, bei dem es nicht darauf ankommt, daß ihn Simson erlebt, sondern daß er überhaupt vorkommen kann.

Auch darin bezeugt sich die Feinheit des Räthsels, daß es im Doppelsinn des Geschichtlichen und Abstrakten sich bewegt. Es war dies die Natur der alten Volksräthsel überhaupt und weist auf ihre Entstehung. Wie es eine Kunst war, geschichtliche Thatsachen durch Bilder symbolisch darzustellen (was die modernen Rebus geistlos verzerrt haben), so war es eine Kunst, aus solchen Abstraktionen eine geschichtliche That abzuleiten. Die meisten Volksräthsel sind so beschaffen. Am ähnlichsten dem von Simson aufgegebenen ist eine in Norddeutschland bekannte, von Müllenhoff (Sagen S. 504) mitgetheilte Geschichte. Ein Mann war zum Tode verurtheilt. Die Frau bittet für ihn. Die Richter wollen ihn freigeben, wenn sie ein Räthsel aufgeben könne, was die weisen Herren nicht zu rathen wissen. Die Frau sprach:

„As ik hin güng, as ik wedder kam,
Den Lebendigen ik uet den Doden nam.
Süss (Sechs) de güngen de Saewten (den Siebenten) quitt,
Raet to, gy Herren, nu is't Tyt."

Die Frau hatte am Wege ein Pferdegerippe gefunden und in diesem ein Vogelnest und darin sechs Junge. Die sechs Jungen nahm sie mit, und diese wurden den Siebenten quitt, also hatte sie die Lebendigen aus den Todten genommen.

Den weisen Richtern ging es, wie den stolzen Philistern. Sie riethen eben nichts.

V. 15—20.

Und es war am siebenten Tage . . . . und sie hatten zur Frau des Schim- 15
schon gesagt: Ueberrede deinen Mann, daß er uns sage das Räthsel, sonst möchten wir
dich und das Haus deines Vaters in Feuer verbrennen. Habt ihr uns zu berauben
eingeladen, nicht? *Und die Frau Schimschons weinte vor ihm und sprach: Gewiß du 16
hassest mich und liebst mich nicht. Meinen Landsleuten gabst du das Räthsel auf und
mir hast du es nicht gesagt. Und er sprach zu ihr: Siehe, zu Vater und Mutter habe
ich es nicht gesagt und dir soll ich es sagen? *Und sie weinte vor ihm die ganze Woche, 17
in der sie die Mahlzeit hatten . . . und es war am siebenten Tage, da sagte er es ihr,
denn sie hatte ihn gequält*), und sie sagte das Räthsel ihren Landsleuten wieder. *Und 18
es sprachen die Stadtleute zu ihm am siebenten Tage — bevor die Sonne niederging: —
Was ist süßer wie Honig und was schrecklicher als ein Löwe! Und er sprach zu ihnen:
Hättet ihr nicht mit meinem Kalb gepflügt, mein Räthsel hättet ihr nicht erklügt. *Und 19
es kam über ihn der Geist Gottes, und er zog nach Aschkelon, schlug dort dreißig Mann,
nahm ihnen ihren Anzug und gab die Kleider ihnen, die das Räthsel gelöst hatten;
sein Zorn war entflammt, und er ging in das Haus seines Vaters. *Und die Frau 20
des Schimschon wurde des Genossen, der ihr zur Begleitung gewesen war.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Die ästhetische Schönheit und psychologische Wahrheit bei aller inhaltsvollen Kürze der Erzählung, die auch unvergleichlich wäre, stände sie nicht in der Bibel und hätte nicht die göttliche Wahrheit zum Inhalt und Ziele, läßt sich kaum andeuten, so mannigfaltig thut sie sich kund. Das Drama ist so geschichtlich lebendig dargestellt und die Entwickelung so natürlich, daß zwar Niemand voraussehen konnte, warum aus der Hochzeit ein böser Conflikt entstehen solle, während es doch ganz nothwendig sich ergibt, daß er entstehen mußte.

Simson liebte das Mädchen in Timnah wirklich und hatte alle Jünglingsfreude an Hochzeitsmahl und -fest, — aber es ist nicht möglich, daß ein Israelit wie er irgend welches innerliche Bündniß mit den Feinden und Tyrannen seines Volkes schließen konnte, ohne in einen Conflikt zu kommen. Man muß sich niemals einreden, daß man mit prinzipiellen und herrschsüchtigen Gegnern auch in den einfachsten Beziehungen des Lebens Bünde schließen kann. Kein Anlaß ist so gering, daß der Gegensatz nicht zu hellen Flammen ausbricht. Simsons Genialität ist zu groß, um ein nachdenklicher Parteimann zu sein, aber er täuschte sich, wenn er meinte, in einem philistäischen Hause den Bund der Liebe und Treue zu finden. Es lag das nicht blos an den Gegnern, sondern auch an ihm, indem sich immer, auch ohne daß er es bewußt wollte, kund that, wer er war. Es schien Alles gut zu sein, da gab er das Räthsel auf. Er that das in allem Frieden nur aus Geistesdrang. Aber als es geschehen war, trat der Gegensatz hervor. Denn die es rathen sollten, waren Philister. Als solche wurden sie jedenfalls beschämt, wenn sie es nicht erriethen. Freilich offenbart sich auch gleich seine adlige Weise den gemeinen Philisternaturen gegenüber. Er setzt für seine eigene Person den dreißigfachen Werth ein von dem, wozu jeder der dreißig, im Falle des Verlustes, geschätzt ist. Gerade darum gehen sie in ihrer Begierde auf den Wettkampf ein. Die Folge war natürlich. Sie können es nicht rathen, aber dies eingestehen mögen sie auch nicht. Sie sind zu eitel, um von dem Fremden gedemüthigt zu sein, vor Allem aber zu geizig, um einen Verlust zu haben. Da wenden sie sich an Simsons junge Frau. Wäre dies eben nicht eine Philistäerin gewesen, sie hätten dies nicht gewagt. Aber sie denken in ihr doch die Bundesgenossin gegen den Israeliten, wenn er auch ihr Gemahl ist, zu finden. Sie scheint in der That einige Zeit widerstanden zu haben, — bis sie ihre Furcht und Eitelkeit zugleich erwecken. Ihre Furcht, durch die Drohung, ihr das Haus des Vaters über dem Kopf anzustecken, ihre Eitelkeit, als ob es scheine, das Räthsel sei nur aufgegeben worden, um die Gäste zu plündern. Letzteres mag besonders für die Frau, welche immer gegen dergleichen Vermuthungen der kleinstädtischen Lästerzungen empfindlich ist, unerträglich gewesen sein. Vielleicht hat sie aber diese Drohungen späterhin nur vorgegeben, um Simson zu beschwichtigen. Denn warum hat sie denn Simson nicht die Wahrheit eingestanden? Dadurch allein wäre der Conflikt gehoben gewesen. Entweder fühlte er sich stark genug, sie zu schützen und die Feinde in ihrer Armseligkeit zu demüthigen, oder er brachte das Opfer, sich als den Besiegten darstellen zu lassen. Aber gerade, weil sie wieder nicht vergaß, sie sei die Philistäerin, that sie das nicht. Denn Simson, vermuthete sie, würde sich nicht demüthigen lassen. So suchte sie ihn, mit dem Gegensatze, um dessen willen sie ihn verrieth, gerade zu überreden. Sie weinte, daß er sie noch immer behandele, wie ihre anderen Landsleute und ihr auch verschweige, was er jenen nicht sage. Sie will durch ihre Liebe so sehr scheinen in sein Interesse übergegangen zu sein, daß sie nicht mit ihren Landsleuten gleichgestellt werden sollte. Das richtige Verhältniß wäre dies gewesen. Die Frau darf keiner anderen Partei, als ihres Mannes, beistehen. Aber sie heuchelte eben, um zu verrathen. Endlich, am siebenten Tage, die Sonne neigte sich schon zum Untergang, da

*) צוק von הֱצִיקַתְהוּ.

hatte sie den Helden so sehr gequält, daß er ihr es sagte. Er hatte nicht blos ein großes, auch ein weiches Herz, das zuletzt Bitten und Thränen der Frau, die er liebt und für redlich hält, erliegt. Der Verrath geschieht. Die elenden Philistäer thun, als ob sie das Räthsel selbst gefunden und fordern den Lohn. Da wird es in ihm hell, — er sieht den ganzen Contrast, das Mißverhältniß und Mißverständniß eines Bundes mit Philistern; — vor dem Verrathe, den er erfahren, weichen die Nebel einer verführerischen Sinnlichkeit. Nationalzorn und Nationalkraft erwachen. Seine ganze Größe offenbart sich. Er verweigert den Philistern nicht, was er versprochen. Aber die Weise, mit der sie es empfangen, ist voll Verachtung und Demüthigung. Die Beute dreißig erschlagener Philister wirft er ihnen zu. Das Weib verläßt er. Zu Israel kehrt er zurück. Der Kampf hat begonnen und sein wahrer Beruf wird offenbar. Wer die Weihe Gottes auf seinem Haupte trägt, kann nicht in Philisterhäusern schwelgen.

**Und es war am siebenten Tage.** Die neueren Ausleger haben keine Bemerkung zu dieser schwierigen Angabe gemacht. Anzunehmen, daß erst am siebenten Tage die Philister das Weib angegangen hätten, ist unmöglich nach Vers 17, wo es heißt, daß die Frau שבעת ימים, ihm vorgeweint habe. Sept. haben daher gelesen „und am vierten Tage", weil V. 14 steht, daß sie drei Tage das Räthsel nicht lösen konnten. Bei der leichten Verwechslung von ד und ז ist eine Vertauschung ungemein erklärlich. Aber je offenbarer es scheint: „und am vierten Tage" zu verbessern, desto mehr zu verwundern, daß die Masora „am siebenten Tage" fest hielt; aber sie nahm an, daß der Sabbath gemeint sei, eine Meinung, welcher auch ältere Ausleger folgten (vgl. Serarius), die aber nicht richtig sein kann[1]). Denn V. 17 wird wieder ein „siebenter Tag" genannt, der aber nicht wieder Sabbath sein kann, wie jener erste, der vierte, jener letzte, der siebente nach der Hochzeit ist. Nichtsdestominder darf man die Lesart „am siebenten Tage" unverletzt halten, wenn man von den Worten ביום השביעי in V. 15 bis zu denselben Worten in V. 17 die Erzählung als eine Art Einschaltung ansieht. Der Berichterstatter war schon im Begriff mitzutheilen, daß, nachdem sie drei Tage vergeblich nachgesonnen hatten, am siebenten Tage Simson es der Frau gesagt hat, — als er erst die Motivirung davon, die in V. 15—17 gegeben ist, dazwischen schob. So setzt dann „am siebenten Tage" V. 17 erst fort, was V. 15 mit denselben Worten begonnen war. Wenn es V. 17 in dieser Zwischenerzählung heißt, sie habe ihm שבעת הימים, vorgeweint, so stimmt das überein. Es ist dies so zu nehmen, daß sie ihn von da, wo sie begann, die ganze Siebentagezeit der Mahlzeit durch gepeinigt habe. So hatte Simson statt fröhlicher Gäste die ganze Woche düstere Philistergesichter und statt einer glücklichen Frau Krokodilthränen und Vorwürfe.

**Ueberrede deinen Mann, daß er uns sage das Räthsel.** Pati, allerdings zumeist „bethöre, überschmeichle". Sehr fein heißt es, „daß er uns (לָנוּ) das Räthsel sage". Wenn er es ihr sagt, geben sie zu verstehen, wird er es ihnen gesagt haben. Denn es sind ja sie und seine Frau „uns"; sie gehöre ja zu ihnen und müsse dies beweisen, wenn sie nicht Feindschaft gegen sich und ihr Haus herausfordern wolle.

**Habt ihr uns zu berauben eingeladen, nicht?** הֲלְיָרְשֵׁנוּ ist Inf. mit Suff. und von יָרַשׁ, erben, erobern, in Besitz nehmen, abzuleiten. Das Wort ist sehr passend hier gebraucht. Wenn Israel das Land in Besitz nahm, so war das Wort ירש in Gebrauch. Höhnisch fragen die Philister, ob sie dazu eingeladen seien, daß Israel, nämlich Simson, ihnen ihr Gut aberobere, aberbe. Das הלא am Schluß ist Fragepartikel, wie das lat. ne, das angehängt wird.

**Gewiß du hassest mich, שְׂנֵאתַנִי.** Wie man einen aus feindlichem Stamme ansieht, so meint das Weib, sehe sie Simson an, da er ihr so gut wie den anderen Stadtleuten das Räthsel nicht sage. Das Weib, gedrängt, zwischen den Stadtgenossen und Simson zu entscheiden, bleibt philistisch gesinnt. Zur Lehre für Simson und seinesgleichen.

**Siehe, zu Vater und Mutter habe ich es nicht gesagt.** Er hat zwar Vater und Mutter beim Ehebunde nicht gefolgt, aber nicht aus Mangel an Ehrfurcht. Sie sind für ihn die am meisten Geliebten. Ihnen bringt er vom Honig. (Ganz geschmacklos hat Josephus hier hinzugefügt, er habe auch dem Weibe Honig gebracht.) Und das Weib muß mitten unter Schmeichelei und Thränen erfahren, daß er zu ihr sagt: Habe ich meinen Eltern es nicht gesagt, soll ich es dir sagen? Freilich wäre es arg gewesen, seine Eltern und solche! mit dem philistäischen Weibe auf eine Stufe zu stellen.

**Bevor die Sonne niederging.** Auch hier ist der poet. Name חרסה statt חרס für die Sonne gebraucht, vgl. zu Kap. 8, 13. Schön ist der Ausdruck „kommen", בוא für „untergehen". Die Sonne kommt gleichsam heim, sie kommt in ihr Haus, wie der Bräutigam nach der Hochzeit. Dagegen wenn sie aufgeht, sagt der Hebräer, daß sie „ausgeht" in die Thätigkeit, zum Sieg wie ein Held.

**Hättet ihr nicht mit meinem Kalbe gepflügt,**
**Mein Räthsel hättet ihr nicht erklügt.**

Die Antwort des zornigen Simson ist in feiner Spruchform geistvoll, wie Alles, was von seinen Worten überliefert ist. Sie geht von der Erfahrung aus, daß vergrabene Kleinodien an das Tageslicht kommen, wenn der Boden gepflügt wird (Tages, der römische Genius soll so ausgepflügt worden sein.) Aber nicht Jeder weiß, wo die Furche zu ziehen ist. Die Philister hätten es nicht gewußt, — aber sein Kalb hat ihnen den Weg gewiesen. Das Gleichniß ist gerade nicht für die Verrätherin sehr schmeichelhaft, aber treffend. Denn ein Verdienst hat das Kalb nicht, wenn es die rechte Furche pflügt, es ist ihm gezeigt worden. So auch das Weib; es hat nichts gerathen, sondern verrathen.

**Und er zog nach Aschkelon, schlug dort dreißig Mann.** Warum nach Askalon? Gegen die Leute in Timnah konnte sich sein Zorn nicht wenden. Er hatte mit ihnen zusammen gegessen und wollte sich

1) Am wenigsten richtig wäre es, mit Lilienthal, weil es in königsberger Handschriften fehlte, die Worte wegzulassen.

seiner übernommenen Pflicht nicht entziehen. Aber ihr Betragen hatte den ganzen nationalen Contrast in ihm wach gemacht. Daß Israel in Banden der Knechtschaft lag, fühlte er in diesem Augenblick. Zwischen seinem Volk und den Philistern war kein anderer Vertrag, als den die Feigheit und Gottverlassenheit mit dem Feinde schließt. Israel duldete die Knechtschaft, weil es von seinem alten Geiste abgefallen war. Es wagte keinen Widerstand mehr.

Das überkam Simson in diesem Augenblick. Einen Beweis israelitischer Kraft wollte er geben. Darum steht: „Es kam der Geist Gottes über ihn", ein Zusatz, der immer gefunden wird, wo Israel Muth offenbart, gegen die Feinde Gottes Hand und Herz zu erheben. Seine Verwandten hätten ihm gerathen, Geld zu sammeln, um die Kleider zu kaufen. Göttlich war die Eingebung durch Kampf zu bezahlen. Warum er nach Askalon ging? Dort waren reiche und tapfere Leute, die es verlohnte anzugreifen und zu überwinden. Wahrscheinlich war es auch ein Brautzug, den er überfiel. Es geschah das nicht mitten in Frieden. Es gab keinen Frieden zwischen Philistern und Israel. Er überwand die dreißig Philister (des etwaigen dortigen Brautzugs) mit dem Schwert, wie er die Seinen an Geist überwand. Der Ruf des wunderbaren israelitischen Jünglings hallt durch das Land. Repressalien geschehen nicht. Die Fürsten der Philister sehen in dem Vorfall eine Privatangelegenheit. Aber ein leiser Schrecken des Gewissens, wie er die Tyrannen ergreift, wenn ein frischer Geist unter den Unterdrückten sich regt, wird beigetragen haben, die Ruhe zu erhalten.

**Nahm ihnen ihren Anzug, חליצותם.** Chaliza ist die Kriegsrüstung, 2 Sam. 2, 21, die dem Gefallenen ausgezogen wird. Dort wird es von Sept. mit *πανοπλία*, hier mit *στόλη* wiedergegeben. Es unterstützt dies die oben angeführte Meinung des Targums, daß von Kriegsgewändern die Rede sei, welche Simson versprochen habe. Denn zur Chaliza der Kriegsrüstung werden die Chalifot gehört haben, — nicht daß Simson erst jene Beute verkauft und neue Gewänder erworben habe. Dem dramatischen Gange der Handlung entspricht es, daß Simson ihnen die ihren Stammgenossen entrissenen Kleider als den Preis ihres Betruges hinwarf.

**Und er ging in das Haus seines Vaters.** Sein Zorn loderte in nationaler Flamme gegen das Philistergezücht. Er kehrt ihnen den Rücken und geht nach Haus. Er scheint niemals wiederkommen zu wollen.

Wie wenig sie seiner würdig waren, zeigt das Benehmen des Weibes nach seinem Weggange. Damit sie um ihres Verrathes willen nicht den Mann verloren habe, empfängt sie zum Lohn einen Anderen; es heirathet sie Einer der Genossen, um dessen willen sie Simson hintergangen. Zum Verrath die Treulosigkeit. Aus gemeiner Gesinnung kommt alles Böse. Sie kann weder lieben noch treu sein, am wenigsten aber einen Mann begreifen, wie Simson war. — Die Uebersicht dessen allein, was von Simson in Kap. 14 geschildert ward, hätte diejenigen, welche an einer Vergleichung mit Herakles Gefallen gefunden haben, aufmerksam machen sollen. Während an dem griechischen Heros alle alten Berichte nur als mythisch-symbolische Gedanken einen Werth haben, — sehen wir Simson mitten in der Geschichte mit den lebendigen Farben der Wirklichkeit. Herakles wird von den späteren Griechen, jemehr sie ihn historisch fassen, zum plumpen Riesen und Fresser, der, feiner Bildung abhold, seinen Meister erschlägt, — während Simson zugleich als der geniale Mensch mit adliger Gesinnung gezeichnet wird. Eher könnte man manche Züge des Odysseus mit ihm vergleichen, wenn nicht, wie bei den griechischen Heroen überhaupt, das Pathos des nationalen Kämpfers und die aus aller sinnlichen Gebundenheit immer wieder durchbrechende erhabene Gesinnung fehlte. Es ist schon ein Mißverständniß, bei Simson zwölf Thaten zählen zu wollen, da sein ganzes Leben zum Zeugniß gegeben ist. Wenn nun gar die Erschlagung der dreißig Philister (z. B. bei Bertheau) als die Zweite gezählt wird, so macht diese Parallele auch am Verständniß der herakleischen Thaten irre. Diese sind ein didaktisches Gedicht; was von Simson erzählt wird, bedeutet eine ethische That. Die Werke des Herakles haben unter sich keinen Zusammenhang. Die Thaten Simsons sind als ethisch-geschichtlich, eine durch die andere bedingt. Auch was ferner geschieht und Kap. 15 erzählt ist, schließt sich daran an.

## Fünfzehntes Kapitel.

V. 1—8.

Und es war nach einiger Zeit, um die Zeit der Weizenernte, da gedachte Schim- 1
schon seiner Frau mit einem Ziegenböcklein und sagte: Ich will zu meiner Frau in ihr
Zimmer, und ihr Vater gestattete ihm nicht hinein zu gehen. *Und es sprach ihr Va- 2
ter: Ich habe immer gemeint, daß du sie hassest, und so gab ich sie deinem Genossen,
— aber siehe, ihre jüngere Schwester ist schöner denn sie; möge sie für dich sein an
ihrer Statt. *Und es sprach zu ihnen Schimschon: Diesmal bin ich schuldlos gegen 3
die Pelischtim, wenn ich ihnen Böses thue. *Und Schimschon ging und fing dreihun- 4
dert Schualim [Schakale], nahm Fackeln, band Schweif an Schweif und fügte je eine
Fackel zwischen den zwei Schweifen in die Mitte. *Und er steckte die Fackeln in Brand 5
und jagte [die Thiere] in das stehende Getreide der Pelischtim. Und er setzte in Brand
sowohl Garben, als stehendes Getreide und Weinpflanzungen. *Da sprachen die Pelisch- 6
tim: Wer hat uns dies gethan? und man erzählte: Schimschon, der Eidam des Tim-

7 niters [war es], denn er hat seine Frau ihm genommen und sie seinem Genossen gegeben.
Und die Pelischtim zogen hinauf und verbrannten sie und ihren Vater in Feuer. *Und
8 Schimschon sprach zu ihnen: Wenn ihr also handelt; es sei, daß ich mich gerächt habe,
dann will ich aufhören. *Und er schlug sie Schenkel sammt Hüfte, in einem großen
Schlage, dann ging er hinab und hielt sich in der Höhle Etam auf.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und es war nach einiger Zeit.** Simsons Anlage war zu großartig, um lange zu grollen. Nur kleine Menschen sind hinterhältig und tragen ihren Zorn nach. Aber diese großen Naturen messen die Anderen nach sich. Weil sie das Unrecht vergessen haben, das ihnen gethan worden ist, glauben sie, daß die Anderen an das Unrecht nicht mehr denken, das sie gethan haben. Für Simson scheint es, als ob gar nichts geschehen sei. Gütig, wie immer, kommt er. Man erkennt seine Versöhnlichkeit, daß er ein Ziegenböcklein zum Geschenke bringt. Seine Frau brauche sich nicht zu fürchten, und arglos will er in ihr Zimmer; (חדר ist meist das innere Zimmer, in welchem die Frauen schlafen). Da ergibt sich nun, wie er behandelt worden ist. Der Vater läßt ihn nicht hinein, denn es sei seine Frau nicht mehr und die eines Anderen. Die Ungerechtigkeit dieser Handlung trat an's Licht. Denn lange kann Simson gar nicht fort geblieben sein. Er kam wieder um die Zeit der Weizenernte (was wegen V. 5 erwähnt wird), die etwa im Mai statt fand; die Hochzeiten pflegten wohl auch hier, wie anderswo, namentlich im Frühling (sogar in Indien im Monat Phalguna) statt zu finden. Er hatte nicht gesagt, daß er nicht wiederkommen werde. Nur der Vater entschuldigt sich, er habe geglaubt, er werde nicht wieder kommen. Man kann den Worten V. 2 die Angst beinahe ansehen, welche der Vater hat, — da er Simson nun schon kennen gelernt, mit denen er sich entschuldigt und die andere Tochter zur Entschädigung anbietet. Er kann ihm die Frau nicht wieder schaffen, aus Furcht vor den Philistern, und fürchtet sich vor Simson, dem er Unrecht gethan hat.

**Und es sprach zu ihnen Schimschon: Diesmal bin ich schuldlos** ꝛc. Seine große Natur zeigt sich auch hier. Dem ängstlichen Vater thut er nichts. Was wäre das für eine Heldenthat. Er braucht keine Gewalt. Er bringt ihn in keine schiefe Lage mit seinen Genossen. Seine Tochter ist ja seine Frau gewesen, und weil er sie lieb hatte, war er gekommen. Außerdem aber, und das verkündet wieder den Gotteskrieger in ihm — verliert sich bei ihm das persönliche Interesse bald im Allgemeinen. Bei jedem Conflikt bricht das Gefühl seines göttlichen Berufs heraus. Das Unrecht, das er persönlich erfährt, wendet er zur Gelegenheit einer nationalen That gegen den Feind seines Volkes überhaupt. Dazu hat er die Weihe auf seinem Haupte, daß vom Kleinen zum Großen, vom Persönlichen zum Ganzen, von der Sinnlichkeit zur Geistlichkeit geführt und erinnert wird, er sei zum Helden gegen die Philister vor Israel berufen.

**Er sprach zu ihnen.** Zu wem? Zu den Seinen. Zu seinem Hause. In Israel war Muthlosigkeit. Sie fühlten die Schmach, in der sie lebten, nicht tief genug. Daß Simson ein Philisterfeind sei, dazu wollten sie noch besondere Gründe haben. Die Philister thäten ihnen ja nichts. Warum sie denn angreifen? Wahrscheinlich hat man ihm wegen der früheren That Vorwürfe gemacht. Er wäre ja an dem Räthselkonflikte selbst schuld gewesen. Kein Volk ist gesetzlicher und bedenklicher als ein knechtisches, das kein Opfer bringen will. Jetzt sagt Simson zu ihnen — habt ihr nun mehr nichts zu sagen? Ich habe Grund; man hat mir unleugbar Unrecht gethan. Die Philister sind es gewesen, welche die Frau und den Vater zu den Schritten, die sie thaten, gezwungen haben. Weil ich ein Israelit bin, haben sie so gehandelt. Was ich auch jetzt gegen die Philister thue, ist mir keine Schuld anzurechnen. So benutzt er den Buchstaben des persönlichen Rechts für den Geist der allgemeinen Freiheit. Da sein Volk seine Knechtschaft nicht fühlt, macht er die eigene Sache zum Grunde der Kriegserklärung.

**Und er fing dreihundert Schualim** (Schakale, Füchse). Simson fand sich eben in seiner Feindschaft gegen die Philister allein. Niemand folgte ihm aus seines Vaters Hause. Auch nicht dreihundert Mann, wie sie Gideon gefolgt waren. Da sucht er sich Bundesgenossen unter den Thieren des Waldes. Wie die Bären dem Elisa zu Hülfe kommen, macht er sich statt dreihundert Kriegern, dreihundert Schualim zu seiner Armee[1]) gegen den nationalen Feind. Es war ein alt gewohnter Kriegsbrauch, den im Orient die feindlichen Stämme noch anwenden, die stehenden Saaten anzuzünden. Es war das schreckliche Mittel, mit welchem der Lyderkönig Alyattes die Milesier bekriegte (Herodot, 1, 17—19), daß er ihnen zwölf Jahre die Saaten verbrannte. Es war der empfindlichste Verlust, den Simson den Philistern anthun konnte. Sie hatten sich nicht gerührt, als er die dreißig Mann erschlug. Die Lebenden hatten davon keinen Schaden. Wenn die Ernte in Feuer aufgeht, erfahren sie es weit und breit. Darum konnte Simson sein Werk allein nicht ausführen. Es wäre schneller bemerkt, leichter gelöscht worden, da er doch nur an einer Stelle beginnen konnte. Er wählte dieses Mittel nicht blos um seine Kraft und seinen kriegerischen Humor zu zeigen, sondern auch seine Furchtbarkeit, auch wenn er allein wäre. Freilich nur Simson konnte es leicht sein, dreihundert Schualim so zu fangen und zu gebrauchen[2]). Aber es war dann auch ein furchtbar laufendes[3]), unaufhaltsames Feuer, als die dreihun-

---

1) Es ist das Curiosum bekannt, daß frühere Exegeten dreihundert Strohwische unter den Schualim verstanden haben wollten. Vgl. Stark, Observ. Select. (Lips. 1714) p. 127.

2) In der That hatte sich über die größere und geringere Schwierigkeit früher vielfache Debatte erhoben. Man fand zuletzt, daß ein paar gute Fausthandschuh dabei nützliche Dienste thäten. Oedmann, verm. Samml. 2, 32.

3) Man leitet ihren griechischen Namen Θώς daher von θόος, schnell, da sie, wie die Beobachter bemerken, ungemein schnell und geschwinder als die Wölfe laufen. Eine andere Meinung hatte Benfey, Gr. 2, 276.

dert Thiere, fast rasend von den brennenden Fackeln und Schwänzen, gleichsam vor sich und vor Simson Rettung und Freiheit durch die stehenden Saaten suchten. Der Brand setzte sich nicht blos durch sich, sondern durch die Angst wüthend gemachter Thiere immer tiefer in die Besitzungen der Philister fort. Dreihundert brennende Fackeln liefen gleichsam mit Windesschnelle in der trockenen Zeit durch das wogende Feld, an den Garbenhaufen vorbei, und an den Weinbergen hinauf, die die Füchse ohnehin zum Schaden der Besitzer kennen. Simson setzte dabei, — denn der gewaltige Mann führte immer geistreiche Schläge, — ein weitverbreitetes Volksbild in Wirklichkeit schrecklich um.

שׁוּעָל, Schual ist der allgemeine Name für die Gattungen canis aureus, alopex und canis vulpes. Man meint in besonderem Sinne den canis aureus, den eigentlichen Schakal darunter annehmen zu müssen, weil dieser namentlich in großen Rudeln in den dortigen Gegenden gefunden wird. Mit Gewißheit ist nur ein Glied der rothen Fuchsfamilie darunter zu verstehen, dessen Schweif selbst wie eine rothbrennende Fackel oder glühende Kohle aussieht[1]). Denn Grimms alte Bemerkung aus dem Jahre 1812 (d. Museum S. 393), daß bei der Erzählung von Reineke „der Schwanz und seine rothe Farbe unerläßlich seien", gilt in der That. Die Zeugen der Füchse sind ihre Schwänze, ist altarabisches Sprüchwort (Diez, Denkwürd. v. Asien 2, 88). Bei den Griechen hatte er darum den Namen Lampuris, mit leuchtendem, brennendem Schweif. Die Ausleger haben die Nachricht des Ovid von dem altitalischen Brauch in Carseoli vielfach übernommen, in welchem Füchse mit aufgebundenen Fackeln verbrannt werden (Fast. 4, 681) und zwar an den Cerealien den 19. April. Der Sinn des Festes ist offenbar, den Fuchs als Sühnopfer gegen den Kornbrand darzubringen, wie er ein Bild desselben ist und einmal die Felder verbrannt haben soll. Der Kornbrand heißt robigo[2]), ἐρυσίβη, beides von der Farbe des Brandes, der rothen abzuleiten (Preller, röm. Myth. S. 437). Die Bestätigung davon gibt, daß Lampuris auch der Name für roth leuchtende Käfer war. Nicht blos die Böotier, wie Suidas (cf. Bochart, lib. 3, XXII) anführt, meinten, daß mit ihnen Brände angesteckt werden könnten, sondern auch in Deutschland ging die Sage, daß Käfer Kohlen in die Gebäude trügen (Wolf, deutsche Myth. 1, 233), wie man in einem ähnlichen Bilde von einer Feuersbrunst „den rothen Hahn auf's Dach setzen" gebrauchte.

Es war eine schreckliche Wirklichkeit, in welche Simson das Bild des Brandfuchses umsetzte[3]). Die Philister erschrecken.

**Und die Pelischtim sprachen: Wer hat uns dies gethan?** Sie erfahren den Urheber und den Anlaß seines Zornes. Sie wollen sich rächen, zeigen sich aber dabei ebenso feig als ungerecht. Wie sie das erstemal Simsons That ungerügt ließen, so wollen sie auch jetzt nichts mit ihm zu thun haben. Es kann nicht feiner angedeutet sein, wie eine tyrannische Macht gegen die Abhängigen versöhnlich und vorsichtig ist, sobald sich ein Mann und ein Geist unter ihnen zeigt. Statt sich gegen ihn zu wagen, vergreifen sie sich an den Schwachen, um ihn zu beschwichtigen. Sie überfallen die Familie des Weibes von Simson und verbrennen sie, Vater und Tochter, in ihrem Haus. Es war das ein trauriges Schicksal. Um der Drohung einer solchen Gefahr willen hatte das Weib Simson verrathen. Um der Philister willen war sie von ihm getrennt worden. Und nun führen diese die grausame That aus, damit Simsons Feindseligkeit beschwichtigt werde. Das ist der Fluch des Verrathes. Aber die Werkzeuge dieses Schicksals waren noch mehr schuldig. Denn wußten sie nicht, daß Simson gegen sie seine nationale Rache gewendet? Wenn er an der Familie seines Weibes hätte persönliche Vergeltung nehmen wollen, konnte er das nicht so gut wie sie? Wenn sie jene damit bestrafen wollen, weil man Simson das Weib genommen, so konnten sie doch nicht meinen, Simson weh zu thun? Welch ein Unterschied zwischen ihnen und Simson! Der beleidigte Held wendet seine Rache gegen die Mächtigen. Und diese nehmen Vergeltung an den Schwachen. Er erhebt den persönlichen Conflikt zu einer nationalen Herausforderung. Sie erniedrigen diese zu einer Rache an Personen. Er schont das Haus des Timniters, obschon sie Philister sind. Jene morden ihn aus feiger Rücksicht, obschon es ihr Landsmann ist. Er verbrennt ihnen ihre Felder, um sie zum Kampf zu reizen, und sie verbrennen ihre Brüder, um den Feind zu besänftigen.

**Und Schimschon sprach zu ihnen: Wenn ihr also handelt.** Diese grausame Feigheit erregt darum Simsons ganze Verachtung und Groll. Sie wollen versöhnen, aber erzürnen; sie beurtheilen den Helden nach sich, wenn sie durch solche Greuel ihn beruhigt meinen, und er schlägt sie, wie sie es verdienen. Der Verlust, den er erlitten, war nicht groß, — aber was die Philister thun, wird ihnen, ihm gegenüber, zum Unheil. Die Worte: „wenn ihr so handelt", drücken seine ganze Verachtung aus. V. 3 hat er nur davon gesprochen, „ihnen Böses (Schaden) zu thun", jetzt aber sagt er, werde ich nicht aufhören, bis ich „an euch (בָּכֶם) selbst Vergeltung genommen". Die feigen Philister gaben ihm eine Gelegenheit zu Zorn und Sieg, wie nie bisher. Er muß ja solche wahrnehmen, wegen der Schlaffheit des eigenen Volkes. Er muß den

1) Merkwürdig ist, daß persisch Schakal auch als carbo und pruna, glühende Kohle vorkommt (vgl. Bullers pers. Lex. 2, 433, 438), und daß der althd. Ausdruck cholo (Kohle) davon nicht getrennt zu sein scheint. Daher der Name Brandfuchs, Kohlenfuchs, renard charbonier, volpe carbonaja.

2) Von rufus. In verschiedenen Dialekten trifft man verwandte Namen des Fuchses. Spanisch raposo, portugiesisch rapozo, dänisch raev, schwedisch räf, in den finnischen Sprachen repe, rebbane (vgl. Pott, etym. Forsch. 1, LXXXII).

3) Als Hannibal in seiner bekannten Kriegslist die Hörner von 2000 Rindern mit Feuerbränden versah, sagt Liv. 22, 16: „haud secus, quam silvis montibusque accensis, omnia circum virgulta ardere". — Dem Beisplel des römischen Brauches mit dem brennenden Fuchsschwanz entspricht in merkwürdiger Weise ein persischer Aberglauben. Wenn das Getreide aus Mangel an Regen zn verbrennen drohte, band man einem jungen Stier brennbare Sachen an den Schwanz und steckte sie in Brand. Lief er dann über einen Hügel, wurde es als günstiges Zeichen angesehen. Vgl. Richardson, Abhandlungen über Sprachen 2c. morgenländ. Völker, deutsch S. 236.

Verlust einer treulosen Frau, eines charakterlosen Philisters, als Schwiegervater, hoch genug anschlagen, um dem nationalen Zorn über den furchtsamen Feind vollen Lauf zu lassen.

**Und er schlug sie, Schenkel sammt Hüfte, in einem großen Schlage.** Welche Philister er geschlagen, ist nicht gesagt. Aber es ist anzunehmen, daß er die überrascht hat, welche die Timniter verbrannt haben. Diese bekämpfte er nun Mann bei Mann und richtete eine „große Niederlage" an. Denn durch die Worte „מכה גדולה" wird der sprichwörtliche Ausdruck „שוק על־ירך, Schenkel und Hüfte" erklärt. In שק, in welchem offenbar auch sprachlich der „Schinke, Schenkel" zu finden ist, wurde die Kraft des Leibes versinnlicht. Der Psalmist sagt (147, 10): Gott hat nicht Gefallen an den Schenkeln des Mannes". Wenn die oriental. Erzähler von einer dichten Schlachtreihe sprechen, sagen sie: es stand des Mannes Schenkel auf des Mannes Schenkel (vgl. Diez, Merkw. von Asien 1, 133). Es waren sowohl bei Römern und Griechen Redensarten gewöhnlich, die das Zerschlagen von Lende, Schenkel und Hüfte als völliges Zerhauen erklärten (cf. infringere lumbos, percutere femur, *μήρους πατάσσειν*). Der Schenkel befand sich unterhalb der Hüfte. Das Sprüchwort sagt gleichsam: Er schlug sie Oberschenkel und Unterschenkel — d. h. völlig, und diese gänzliche Niederlage ward noch bezeichnender dadurch ausgedrückt, daß gesagt ward שוק על־ירך (Schenkel über Hüfte), während es ירך על שוק (Hüfte über Schenkel) heißen soll. Er kehrte sie von Unterst zu Oberst und legte ihnen den Kopf vor die Füße, er hieb sie in die Pfanne (wie Rübenschnitze), wie unser Volksmund sagt. Die Notiz Bertheau's, der die Worte durch die arabische Phrase: „Er schlug sie nach Schenkels Weise" zu erklären sucht, will nicht genügen, da sie mehr einen Kampf von Mann gegen Mann zu bedeuten scheint. Am beachtenswerthesten ist die Deutung des Targums wegen Verständniß orientalischer Sprache, die man voraussetzen dürfte, durch „Reiter und Fußgänger". Wunderliche Deutungen hatten manche Kirchenväter und ältere Exegeten (vgl. Serarius zur Stelle). Die Sept. übersetzte wörtlich *„κνήμην ἐπὶ μηρόν"*, aber nur *κνήμη καὶ μηρός* wird bei griechischen Autoren gefunden (Plato, Timäus 74 e.)

**Dann ging er hinab und hielt sich in der Höhle Etam auf.** Nach solcher That hielt sich Simson nicht mehr in Zorea und Umgegend sicher. Er erwartete nun einen völligen Angriff des Feindes. Er suchte sich einen sicheren Ort zur Vertheidigung und Zuflucht. Er fand ihn in einer „Höhle des Felsens Etam". Die Meinungen gehen über Lage dieses Ortes weit auseinander. Bertheau verlegt ihn in ein Etam bei Bethlehem, was zu weit östlich scheint (das Urtas bei Robinson), Keil in ein zu südliches Etam bei Khuweilish. Simson hat sich etwaigen weiteren Kämpfen nicht ganz entziehen wollen, wenn er auch sprach: ich will aufhören, denn dies galt blos seiner Vergeltung für die Greuelthat in Timnah. Es kann auch nicht sein, daß er sich allzuweit von seiner Heimat entfernt habe. Etam ist ein Name, der, seiner Bedeutung nach, häufig vorkommen kann und ganz für den Aufenthalt des Löwentödters und Schakalsiegers paßt. Es heißt nämlich „Unthierstätte", denn עיט ist ein reißendes Thier. Es verbürgte der Name, der noch mit der Wirklichkeit übereinstimmen mochte, auch den Unterhalt des Helden, der dort seinen Wohnsitz nahm. Von Deir Dubban an und bis zum heutigen Beit Jibrin (Eleutheropolis) finden sich die merkwürdigen Felshöhlen, welche in späterer Zeit christliche Zufluchtsstätte, auch schon im hohen Alterthum Kriegern und wilden Thieren zum Asyl gedient haben werden. Die Lage ist so charakteristisch (vgl. Ritter, 16, 136 2c.), daß sie für Simson gar nicht besser gelegen sein konnte. Im Namen Deir Dubban — Dub heißt der Bär — könnte man noch einen Anklang an den von Etam finden[1]).

1) Keil zu Jos. 9 (Bibl. Comm. S. 93) möchte die Höhle Adullam dahin verlegen.

V. 9—20.

9 Und die Pelischtim zogen hinauf und lagerten gen Juda, und breiteten sich bei Lechi
10 aus. *Und es sprach das Volk von Juda: Warum ziehet ihr herauf gegen uns, und
sie sprachen: Den Schimschon zu binden*) sind wir heraufgezogen, um ihm zu thun,
11 wie er uns gethan hat. *Da zogen drei Tausend Mann von Juda zur Höhle des Felsens Etam und sprachen zu Schimschon: Weißt du nicht, daß über uns die Pelischtim
herrschen, und was hast du uns gethan? Und er sprach zu ihnen: Wie sie mir thaten,
12 also that ich ihnen. *Da sprachen sie zu ihm: Um dich zu binden sind wir herabgekommen und dich auszuliefern in die Hand der Pelischtim. Und Schimschon sprach
13 zu ihnen: Schwöret mir, daß ihr nicht Hand an mich leget**). *Und sie sprachen zu
ihm also: Nein, denn nur binden wollen wir dich und dich geben in ihre Hände, aber
tödten wollen wir dich nicht. *Und sie banden ihn mit zwei neuen Stricken und führ-
14 ten ihn herauf aus dem Felsen. *Kaum war er bis Lechi gekommen, und es jauchzten
ihm die Pelischtim entgegen, da kam der Geist Gottes über ihn, und es waren die

*) אסר ist binden, gefangen nehmen.
**) פגע ist berühren in feindlichem Sinn; vgl. Kap. 8, 21.

Stricke, welche an seinen Armen waren, wie Flachsfäden, die im Feuer verzehren, und
es schmolzen die Banden von seinen Händen. *Und er sah einen frischen*) Eselskinn- 15
backen liegen, streckte seine Hand aus, nahm ihn und schlug damit tausend Mann. Und
Schimschon sprach:

*Mit einem Eselsbein [Kinnbacken] 16
Zwei Heeresreih'n,
Mit einem Eselskinn
Erschlug ich tausend Mann.

*Und [erst] als er ausgesprochen hatte, warf er den Kinnbacken aus seiner Hand, und 17
man nannte diesen Ort **Kinnbackenhöhe**. *Und ihn dürstete sehr, und er rief zu 18
Gott und sprach: Du hast in die Hand deines Knechtes dieses große Heil gegeben, und
soll ich nun vor Durst sterben und in die Hand der Unbeschnittenen fallen. *Da spaltete 19
der Gott den Mörser, welcher in Lechi ist, und Wasser gingen aus ihm heraus, er trank,
sein Geist kehrte wieder und er lebte auf. Darum nannte man es mit Namen En-
hakore [Quell des Rufers], der in Lechi ist, bis auf diesen Tag. *Und er richtete Israel 20
in den Tagen der Pelischtim zwanzig Jahre.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und die Pelischtim zogen hinauf und lagerten gen Juda.** Simson hatte vorausgesehen, daß die Philister nun in größerem Maßstabe Rache suchen würden und sich darum vor Freunden und Feinden einen festen Punkt gesucht. Die Feinde wenden sich aber auch diesmal nicht direkt gegen ihn, sondern ziehen gegen Israel überhaupt zu Felde. Sie suchen wiederum heim, die eigentlich unschuldig und gern friedlich bleiben möchten. Sie wollen Simson binden, d. h. unschädlich machen, daß er ihnen nichts thun kann. Es ist nicht Schonung, wenn sie nicht sagen, sie wollten ihn nicht **tödten** sondern sie haben, wie aus Kap. 16 zu ersehen ist, noch grausamere Gedanken mit ihm vor. Der Stamm Juda konnte einsehen, welchen feigen Haß sie gegen Simson hegten, und daraus auf die Heldenerfolge des Siegers schließen, aber der große, einst so thatkräftige Stamm lag im niedrigsten Verfall. Tiefer kann die knechtische Gesinnung eines von Gott gewichenen Volkes nicht gezeichnet sein, als hier an Juda geschehen.

**Da zogen drei Tausend Mann von Juda zur Höhle des Felsens Etam.** Niemals hatte Juda solche Gelegenheit, sich vom Joche der Philister los zu machen. Es hatte einen Führer, unvergleichlich in Kraft und Energie. Der Feind war geschlagen und in Besorgniß vor ferneren Niederlagen. Wenn es jetzt aufstand, sich unter Simson schaarte, den Volkskrieg im Namen Gottes erhob, wo war der Posten, den die Philister noch hätten halten können? Die Heldenthaten Josua's und Kalebs wären wiedergekehrt. Die Macht der Philister wäre gebrochen gewesen, vielleicht für immer. — Und was that Juda? Weil es von den Philistern bedroht wird, geräth es in Angst; als sie bei ihm den Simson suchen, haben sie nicht den Muth, zu sagen: Geht und bindet ihn selber. Es sind drei Tausend Bewaffnete schnell aufgebracht, — aber — ach! über die Feiglinge! — nicht um Simson gegen die Feinde als Führer zu haben, sondern um die Schergen des Feindes zu bilden, die den Volkshelden in die Philisterhand zu geben sich verbürgt haben. Die Philister werden dies als Preis des Friedens verlangt haben und zwar in listiger Tücke. Denn entweder Simson folgt den Mannen des Stammes Juda nicht und schlägt sie —so ist es der Philister Gewinn, oder er wird von ihnen gebracht, dann meinen sie Schmach und Zorn zwischen Beide und auf Beide gehäuft zu haben. In der That zeigt auch die Zahl, in welcher sie zum Felsen Etam ziehen, daß sie im Nothfall meinen, Gewalt üben zu müssen.

**Und sie sprachen zum Schimschon: Weißt du nicht** rc. Keine verlorene Schlacht gibt ein so trauriges Bild, als die Anklage, welche drei Tausend bewaffnete Krieger gegen Simson richten; daß er die Philister gereizt; weißt du nicht, daß sie über uns herrschen? Es war so leicht, zu ihm zu reden: Auf, Simson, **sie kommen**, dich zu binden, — **komm du, uns** von ihren Banden zu befreien. Aber sie können so nicht sprechen. Ihr Herz ist in Abgötterei. Es kann sich Niemand zur Freiheit erheben, der nicht erst Buße gethan hat. Denn sie ist Muth **gegen sich** und Bekenntniß **vor Andern**. Und unter den drei Tausend waren auch nicht drei Hundert, die vor Baal nicht gekniet haben. Die Verhandlung Simsons mit ihnen ist trotz der wenigen Sätze, die sie einschließt, bewunderswerth. Er hatte doch eigentlich nur für sie gekämpft und den Volksfeind, der sie bedrückte, angegriffen. Er wirft ihnen das **nicht** vor[1]). Da **sie** es nicht eingesehen, daß Simsons Sache Nationalsache war, so betont er dieses nicht. Aber er legt ihnen seine **persönliche** Berechtigung zum Kampfe vor. Es involvirt dies, daß ihre Ehre verlange, ihm nicht entgegen zu sein. Denn er spricht:

**Wie sie mir thaten, also that ich ihnen.** Wiedervergeltung war uraltes orientalisches Recht, das noch der Koran[2]) geheiligt hat. Dasselbe hatten die Philister V. 10 geltend gemacht. „**Wir** wollen

1) Treffend läßt dies Milton den Samson sagen: „I, on the other side used no ambition to commend my deeds“ etc.

2) Sure 5, 53, die sich auf 4 Mos. 21, 24 bezieht, wo das Gesetz aber gerade durch diese Bestimmung das Maß der Wiedervergeltung **beschränken** will. Vergl. die Erzählun bei Diez, Denkwürdigkeiten Asiens 2, 179.

*) טְרִיָּה fem. von טְרִי recens, auch von der Wunde, cf. *τέρην*.

Simson thun, wie er uns gethan hat. Die Männer aus dem Stamme Juda lassen sich auf Entscheidung des beiderseitigen Rechts nicht ein. Sie wollen nichts als Frieden haben — mit den Philistern. Um jeden Preis sich ihnen unterwerfen. Jede Billigung des Rechtes von Simson würde sie verpflichtet haben, ihm beizustehen. Sie sind ja auch gar nicht gekommen, um Schiedsrichter sondern um Schergen zu sein. Wer schwach genug ist, eine solche Sendung zu übernehmen, wird durch keine Rechtsdarlegung zur Besinnung und Gesinnung kommen. Abgötterei ist immer Verblendung. Der Verstand war aus dem Stamm geschwunden. Wie konnte er sonst einen solchen Mann preisgeben, und Frieden von den Philistern haben wollen, nachdem sie den Helden, den Jene fürchteten, preisgaben? Wie können solche Knechte — man hat auch in neuerer Zeit dies Friedensliebe genannt — friedlich zu bleiben hoffen!

**Um dich zu binden, sind wir gekommen,** sprachen die drei Tausend zu dem Einzelnen mit großem Muth. Und Simson beweist sich niemals größer als jetzt, wo er sich freiwillig binden läßt. Gegen seine Stammesgenossen ist er machtlos. Mit dem Blute Israels darf er und wird er sich nicht beflecken. Nur eine Bedingung macht er, und zwar die möglichst geringste. Es sollen ihn jüdische Hände nicht tödten wollen. An der Bedingung hätten die Männer von Juda schon erkennen mögen, daß er nur auf sie als Israeliten Rücksicht nimmt, vor den Philistern nicht verzweifelt— wenn sie überhaupt im Stande gewesen wären, solchen Heldenmuth zu fassen.

**Kaum war er bis Lechi gekommen, und es jauchzten ihm die Pelischtim entgegen.** Welch ein Anblick! Daß der Anblick und die Feigheit Herzen und Stirnen bis zur Schamlosigkeit ehern machen kann, lehrt die denkwürdige Scene, die hier geschildert wird. Juda schämt sich nicht, seinen Helden mit starken Stricken gebunden herbeizuschleppen. Es schämt sich nicht, als die Philister bei diesem Anblick laut aufjauchzen. Aber dieser feige Jubel sollte sich bald in Stöhnen und Flucht verwandeln. Als der Held im Angesichte des Feindes war, ihr Schreien hört — da überkommt ihn der Geist des Gottes. Sein Geist wallt auf über die Schmach seines Volkes. Seine Kraft entbrennt zu unwiderstehlichen Thaten. Die Stricke fallen ab wie Werg, den Feuer ergreift. Er ist frei und seine Freiheit ist Sieg.

**Und er sieht einen frischen Eselskinnbacken liegen.** Die Feinde sind vor ihm, also vorwärts zum Streit. Jede Waffe ist dazu willkommen. Von einem eben gefallenen Esel liegt noch der Kinnbackenknochen, der, weil er noch nicht ausgedorrt ist, schwerer bricht[1]). Noch bevor der Feind sich besinnt, vielleicht noch über den Gefangenen jauchzt, ist er frei, bewaffnet und schlägt. Nun ist der Schrecken so groß, wie vorher der Triumph. Flucht und Tod treffen die elenden Feinde. Es traf ein Schlagen und Siegen, daß Simson selbst — in poetischer Entzückung — ausruft:

Mit einem Eselsbein
Schlug ich zwei Heeresreihn —
Mit einem Eselsknochen
Hab ich an Tausend mich gerochen.

Denn in seinem Worte: בלחי החמור חמור חמרתים ist das Wortspiel zu beachten, daß חמור der Esel und חמר der Haufen, hier poetisch auch von Heeres haufen gebraucht ist.

Die germanische Sage berichtet von Walter von Aquitanien eine ähnliche That. Seine Feinde verfolgen ihn im Walde, als er mit Hildegunde einen Schweinsrücken brät und speist. Er ergreift den Schweinsknochen und wirft ihn mit solcher Gewalt gegen den Feind, daß dieser sein Auge verliert (Wilkinasage, übers. von Hagen 1, 289, Kap. 87). Im lat. Gedichte Waltarius reißt er einem Kalbe das Schulterblatt aus und schlägt damit die Räuber (Grimm und Schmeller, lat. Ged. des Mittelalers, S. 109 u. 110). An beiden Orten ist die Dichtung unmotivirt und ohne Geschmack, während hier die Geschichte Simsons von dramatischer Kraft und Begeisterung voll ist. — Die mystische Sekte der Nasairier in Syrien sollen einen Eselskinnbacken verehren, weil ein Esel die Kolkaspflanze gefressen, auf der ihre Religionsurkunde geschrieben stand (vgl. Ritter 17, 97, 6).

**Man nannte den Namen Ramat-Lechi** (Kinnbackenhöhe). Die Höhe, auf welche Simson den Kinnbacken schleuderte, hat in der Tradition des bewundernden Volkes den Namen erhalten und bewahrt. Von künstlerischer Feinheit zeigt es dabei, daß berichtet wird, es habe Simson jenes Wort der Begeisterung gesprochen, als er siegreich die wunderliche Waffe noch in den Händen schwang. Die Demüthigung der Philister, die erst durch Füchse, jetzt durch einen Eselsknochen geschlagen worden, war groß genug, um die geschichtliche Erinnerung nicht verloren gehen zu lassen. Eine Nothwendigkeit, den Namen anders deuten zu wollen, ist gar nicht vorhanden. Freilich kommt es vor, daß Bergspitzen von ihrer Gestalt bildliche Namen erhalten wie Eselsohren (an der Küste von Aden, vgl. Ritter, 12, 675) oder Zähne (1 Sam. 14, 4), oder Hals, Nase, Horn (vergl. meine thür. Ortsnamen 2, S. 47, n. 304), aber deßwegen ist eine historische Erklärung ebenso möglich, und wenn sich oft aus eigenthümlichen Namen historische Sagen gebildet, so ist dieses, wie obige Beispiele zeigen, ebenso oft nicht der Fall. Der Name לחי [1])

---

1) Es wird ein Beispiel geben von der Exegese, die zuweilen Geltung hatte, wenn man in einem 1705 zu Halle erschienenen deutschen Buche obige Stelle folgender Weise übersetzt findet: „Simson fand einen Haufen munterer Soldaten, reckte seine Hand aus und commandirte dieselben, und führete sie wider die Philister..... und nachdem er dies geredet hat, ließ er diesen Haufen wieder ziehen." Gegen solche Geistlosigkeit erhob sich aber damals Widerspruch von allen Seiten (cf. Starke, Not. select. p. 127), von Gebhardi (de maxilla Simsonis 1707) in Greifswald, Sidelmann (de maxilla etc. 1706) in Kopenhagen und in einer wenig bekannten, aber gründlichen Widerlegung Heine in Berlin (dissert. sacr. p. 245);

1) Weder 2 Sam. 23, 11, wo in לַחַיָּה, das לַ offenbar der Artikel ist, wie V. 13 bezeugt. Der Targum unterscheidet beide und übersetzt das erste in V. 11 mit לחיית, womit sonst עָר מואב ausgedrückt wird. Aber Gesenius u. Andere vor ihm irrten, wenn sie nun in לחיית einen Ortsnamen sahen, es war nur die Ortsbedeutung, pagus, Dorf, welche in ער (עיר) übersetzt worden ist.

kommt als Ortsname nicht mehr vor und die Kritik würde zur Unkritik werden, welche eine Geschichte, in welcher der Ortsname לחי nur eine nebensächliche Bedeutung hat, und die organisch in die Geschichte Simsons überhaupt eingegliedert ist, aus diesem Namen wollte entstehen lassen.

**Und ihn dürstete sehr und er rief zu Gott.** Die Anstrengung des Tages war zu groß. Die Sonne brannte und die ungewöhnliche Aufregung hatte auch den gewaltigen Mann erschöpft. Aber wo eine Erquickung? Er war allein wie immer. Die feigen Leute aus Juda hatten sich davon gemacht, um nicht etwa von den Philistern als Theilhaber des Siegs verantwortlich gemacht zu werden. Gegen die Feinde hatte er die mittelbare göttliche Hülfe, die er durch seines Hauptes Weihe erhielt. Aber gegen den Durst schützte diese nicht. Da wandte er sich direkt im Gebete an Gott um Errettung.

**Du hast in die Hand deines Knechtes dieses große Heil gegeben.** Diese Worte erklären und bestätigen die Entwickelung des geistigen Lebens in Simson, wie sie bisher versucht worden ist. In den großen Stimmungen seiner Seele, wo der Geist Gottes ihn zu den genialen Thaten der Nationalfreiheit treibt, ist er sich bewußt, wozu er berufen ist. Wenn er auch allein steht, so treibt er doch nicht persönliche Dinge. Und wenn sein Volk soweit in Muthlosigkeit und Schwäche versinkt, um ihn selbst zu verleugnen, so ist doch sein ganzer Sinn gegen die Feinde dieses Volkes gerichtet. Obschon er kaum diesem selbst entgangen ist und Niemanden zur Seite hat, so hält er sich doch für Führer und Armee desselben, und für verpflichtet, Ehre und Ruhm Israels an den Philistern zu beweisen. Eigentlich ist in dem Kampf auf Ramat-Lechi Niemand gerettet worden als er, aber er dankt Gott für „das große Heil durch die Hand deines Knechtes“. Er sieht dies Heil, die Tschua, in der Demüthigung, welche die Philister erfahren, und darin, daß er ihn, als den einzigen Vertreter des rechten Israel, nicht hat zu Schanden werden lassen. Denn mit seinem Falle war das letzte Bollwerk niedergerissen. Das Jauchzen der Philister über seine Bande war ein Triumphgeschrei über das Gottesthum Israels. Darum kann er beten: „Du hast so eben eine große That durch mich ausgeführt, durch welche die Ehre des Nationalnamens der Kinder Israel gerettet und erhöht worden ist, laß mich nur nicht vor Durst sterben, damit ich auf diese Weise in die Hände der Unbeschnittenen falle. Es würde aller Vortheil des ersten Sieges verloren sein, wenn Simson nun dahin sinkt. Der Triumph der feigen Feinde würde noch größer sein, wenn sie ihn wehrlos als Leichnam finden würden. Er sagt: „die Unbeschnittenen“, um eben dem Bewußtsein Ausdruck zu geben, daß sein Streiten, Siegen und Fallen nicht eine persönliche, sondern prinzipielle Thatsache sei. Er ist eben der נזיר Gottes — d. i. der geweihte Kämpfer für Gott und das Volk Israel gegen die Feinde des göttlichen Bundes, die Unbeschnittenen; seine Bitte kommt aus der tiefen Bewegung, in welche der Wechsel der Empfindungen dieses Tages ihn versetzt. Je größer seine Begeisterung und Siegesfreude, je schmerzlicher ist ihm jetzt die Erwägung, diesen großen Erfolg durch Mangel an etwas Wasser verlieren zu müssen. Wie lehrreich wiederum! „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest.“ Der gewaltige Kämpfer, den Tausende fürchten, den Durst kann er nicht überwinden und er muß verschmachten, wenn keine Quelle sich aufthut.

**Und der Gott spaltete den Mörser in Lechi.** Er spaltete an dem Orte, an welchem sich Simson befand, eine Felsöffnung, mörserähnlich, aus welcher eine Quelle sprang, an welcher Simson trank und sich erquickte. Die Quelle hieß seitdem Quell des Beters oder des Rufers, denn sie war seine Rettung und sein zweites Heil. Die Worte, welche in V. 19 enthalten sind: „der Quell, welcher in Lechi ist (בלחי) bis diesen Tag“, und denen am Anfang des Verses: „er spaltete den Mörser, welcher in Lechi ist“ (בלחי) entsprechen, machen es ganz unzweifelhaft, daß hier von der mörserartigen Quellöffnung in Lechi, dem Orte, die Rede ist, und daß, wie Keil trefflich anmerkte, die alte, vielfach erwähnte, auch von Bertheau gebilligte Auslegung, als wäre hier eine „Zahnhöhle im Kinnbacken“ zu verstehen, gänzlich hinfällig ist. Denn von V. 17, wo Simson den Kinnbacken wegwarf, ist von ihm nicht mehr die Rede, und der Name Lechi haftet nur auf dem Ort, so gut wie es V. 9 nicht heißt, daß sich die Philister beim wirklichen Kinnbacken, sondern bei dem Orte Lechi ausgebreitet haben. Der Quell, heißt es, befindet sich zu Lechi noch „bis auf diesen Tag“. Der Ort hieß vom Kinnbackenkampf „Höhe Lechi“, aber die Höhe war nicht der Kinnbacken. Und er konnte nicht bestehen „bis auf diesen Tag“. Die Erweckung der Quelle war ein zweites Heil, getrennt von dem ersten, das durch den Kampf errungen war. Es geschah zu Lechi, wo Simson gesiegt hatte, damit er auch da die Hinfälligkeit aller Kraft ohne Gott erfahre. Die alte Meinung war entstanden, daß alte Versionen (Sept.), außer V. 9, überall Lechi wörtlich übersetzten, während es V. 19 so gut wie V. 9 Ortsname war, was Bochart gerade am Artikel hätte erkennen sollen, denn es steht an allen drei Stellen (auch V. 9) בַּלְּחִי. Es ist wahr, daß bei spätern Medizinern ὅλμος die Höhlung im Mörser, die Höhlung jedes Backenzahnes heißt; — selbst angenommen, es gälte dies auch in der Heiligen Schrift, wofür sonst das Zeugniß fehlt, würde gerade der Artikel auffallen, während er sonst als המכתש, wie in Zephania 1, 11, auf die mörserähnliche[1]) bestimmte Lokalität hinweist. Man darf vielleicht dabei an die Städte in Phrygien und Cilizien mit dem Namen Holmos erinnern. Diese Ansicht haben daher Josephus, der chaldäische Targum und mit besonderer Klarheit R. Levi ben Gerson getheilt. — Vielleicht erklärt die Lokalität, welche dafür angenommen werden dürfte, noch ein Weiteres. Denn nicht unbedeutend ist die Frage, wo das Ereigniß vor sich ging. Da muß nun wegen V. 13 u. 14 angenommen werden, daß Etam und Lechi nicht allzuweit entfernt sein dürfen. Anderseitig ergibt sich aus dem Zusammenhang der ganzen Erzählung, daß die Philister hauptsächlich den Theil von Juda bedroht haben müssen, aus dessen Nähe die Angriffe Simsons ausgegangen sind. Schon

1) Wobei wohl auch die steinharte Felsnatur bei einem Bilde vom Mörser nicht fehlen darf.

aus diesem Grunde ist die Ansicht van de Velde's, der es auf dem Wege von Tellkewelfeh nach Beerseba sucht (wie Keil ihm folgt) nicht wahrscheinlich. Dagegen völlig wahrscheinlich, soweit mir dünkt, trotz Widerspruch die uralte Tradition, daß der Quell Enhakore zu Lechi sich in der Nähe von Eleutheropolis befinde. Es waren schöne Beobachtungen, durch welche Robinson, Rödiger u. Andere den Beweis führten, daß Eleutheropolis und das heutige Beit Jibrin, Betogabra des Ptolemäus in der Tab. Peut. (vergl. Ritter 16, 139) derselbe Ort seien. Aber der Midrasch hätte schon durch seine Andeutung darauf führen können, wie er noch weitere Belehrung gibt. Zu den Eigenthümlichkeiten der Gegend gehören die zahlreichen Höhlenbildungen, die mehr oder minder künstlich ausgearbeitet, den uralten Aufenthalt von Menschen verriethen. חור, Chor, heißt die Höhlung, und unter dem Volke des Chori sind Troglodyten, Höhlenbewohner, verstanden. Da, wo nun von dem Chori die Rede ist (Beresch. Rabba §. 42, p. 37 b [1]) erklärt der Midrasch ihn durch Eleutheropolis. Bekanntlich ist es noch unbekannt geblieben, welcher Umstand dem Orte diesen schönen Namen im Munde der Römer verlieh. Aber weil an dem Orte von jeher die Tradition einer Heldenthat (תשועה גדולה) haftete — erklärten die jüdischen Einwohner den Namen, den der Ort als בית חורי oder עיר חורי getragen haben mag, nicht von חור, die Höhle, sondern חור, frei sein. Bne Chorin nennen sich die durch Heldenthat frei Gewordenen [2]). Dies meint der Midrasch, indem er den Namen von Eleutheropolis von Chirut, Freiheit ableitet. In der That war Eleutheropolis nur die Uebersetzung des von den Einwohnern aus einer Höhlen- (חור) in eine freie Stadt (חור) umgewandelten Namens, und kommt in Mischna und Talmud offenbar als בית חורין oder ברת חורין vor [3]). Wenn der Ort heute Beit Jibrin heißt und die Eingebornen es als Beit Jibril, Haus des Gabriel (גבריאל) deuten, so ist jedem Kundigen offenbar, daß solche Erklärung erst seit der Herrschaft des Islam dort möglich war. Da er aber über diese Zeit hinausreicht und vielleicht im Midrasch als Bet Gobrin (בית גוברין [4]) vorzukommen scheint, so ist die Vermuthung nahe, ihn von Gibor, Held, Gebura, Heldenmuth, erklärt zu sehen, wobei die Erinnerung an die Heldenthat Simsons abermals ihren Einfluß geübt hat. Das Haus des Heldenmuths entspricht ganz genau dem des „Hauses der Freiheit". Daß dabei ähnliche Abbildungen, wie oben in Chori, auch hier im Anklang an Guba, Gob, die Höhle, geschehen sind, ist wenigstens nicht unglaublich. Es kommt der Ausdruck auch vom Kinnbacken (גבורת הזקן) vor.

Die Umwandlung von einer Höhlen- in eine Heldenstadt bezeugt die Existenz einer alten Tradition, die, so weit die Namen erklären können, (Freiheit, Gebura) an die frei gewordenen Gibor deutlich erinnern. Bei der Stadt finden sich noch bis auf diesen Tag Brunnen. Namentlich der eine in der Nähe der Kirche St. Anna kommt aus hartem Felsen und „ist wahrscheinlich sehr alt, maß 52 Fuß Tiefe". Es ist zu beachten, daß Josephus die von Simson erbetene Quelle aus einem Felsen kommen läßt und ihren Namen noch bis auf diesen Tag bekannt erklärt. Auch der Targum sagt: Gott habe den Fels gespalten (kefa), und übersetzt: „man nannte ihn Quell, der entstand auf's Gebet von Simson, und er besteht in Lechi bis auf diesen Tag".

Hieronymus kann keine andere Quelle meinen, als sie, wenn er beim Vorübergang von Socho den Brunnen Simsons besucht (Ep. ad Eust. 106, ed. Benedict. 86). Die Tradition bestand unverrückt bis zu des Märtyrers Antonin Zeit, welcher sagt (um 600): „Wir sind in die Stadt gekommen, die Eliotropolis heißt, wo Samson, jener tapferste, mit dem Kinnbacken 1000 Mann erschlug, aus welchem Kinnbacken auf jenes Bitte Wasser hervorquoll, welcher Quell jene Orte bis auf diesen Tag bewässert, und an dem Orte, wo er entspringt, sind wir gewesen". Traditionen, die über die Zeit des Islam so weit hinausgehen, haben immer beachtenswerthes, namentlich wenn sie auf Lokales so gut passen. Denn die Entfernung von Eleutheropolis stimmt ganz zu dem Schauplatz von Simsons bisherigen Thaten, und die Lage von Etam, welche wir bei Deir Dubban angenommen, wird dadurch bestätigt. Wenn die Juden auf diese Tradition den Namen „Stadt der Freiheit" begründet, so sind sie dabei sowohl ethisch als historisch richtigen und schönen Erwägungen gefolgt.

Merkwürdig allerdings ist in der Darstellung des Ereignisses, daß während Simson zu יהוה fleht, dennoch es heißt: „Es spaltete Elohim den Mörser". Die Erklärung Keils, daß damit angedeutet werde, Gott als Herr der Natur habe das Wunder gewirkt, scheint doch nicht auszureichen. Denn heißt יהוה nicht eigentlich der Schöpfer der Natur? Der Targum hat auch diesen Namen hergestellt. Nach dem Prinzipe, in welchem wir uns das Verhältniß von יהוה und Elohim in unserer Schrift denken, erscheint letzteres nicht blos dann, wenn von den Göttern der Heiden geredet wird, sondern wenn auch andere als gläubige Israeliten von Gott redeten. Es wird hier Elohim gebraucht, um anzudeuten, daß auch Nichtjuden diesen Fels in Lechi göttlicher Hülfe zuschreiben, denn so tief und wunderbar kommt er aus Felsen. Nicht blos Israel erzählt von dem Brunnen, daß ihn יהוה gespalten, sondern Alle gestehen, er sei ein Werk Elohims.

**Und Simson richtete Israel in den Tagen der Pelischtim zwanzig Jahre.** In der Einleitung zu Simsons Geschichte (Kap. 13, 1) ist gesagt, daß die Pelischtim vierzig Jahre über Israel geherrscht haben. Kap. 13, 5 heißt es, er wird anfangen,

---

1) Die richtige Lesart hat Aruch sub voce bewahrt. In unsern Midraschausgaben steht metropolis, was nur die kritiklosen Editoren übersehen konnten, da die Erklärung, welche folgt, die richtige Lesart andeutet.

2) Vgl. Buxtorf, Lex. S. 836. So nennt sich Israel in dem schönen Liede des Pesachhagada, wenn es durch den Messias frei sein wird. Allerdings macht er allein frei.

3) Ueber die zustimmende Lage vgl. Zunz bei Benj. von Tudela 2, 438 not.

4) Bereschit Rabba §. 10, p. 52 d u. §. 67, p. 59 d. Anderes vergl. Schwarz im Twuat haarez p. 64 u. Rapaport Erech millin p. 53 u. 54.

Israel zu befreien. Ihren völligen Sturz hat er nicht vollbracht. Daran war nicht blos das Volk schuld, von dem Kap. 13 nicht gesagt war, daß es Buße gethan, sondern auch Simson, wie Kap. 16 erzählt wird. Aber die zwanzig Jahre, in welchen Simson wirkte, sind nicht durch die erzählten Ereignisse ausgefüllt. Sie deuten nur an, welcher Thaten und Gefahren es bedurft hat, um Simson zur Waltung in Israel zu befähigen. In der That werden es nun die Philister kaum noch einmal gewagt haben, sich ihm gegenüber zu stellen. Gewiß wird nun auch der Stamm Juda die göttliche Kraft dieses Mannes gewürdigt und sich ihm anvertraut haben. Er selbst hatte im Durste und Verschmachten erkannt, daß Gott allein Kraft und Hülfe verleiht, und es mag dies auch dem Volke zur innerlichen Erhebung gedient haben. Israel war zwanzig Jahre durch die Thaten und Weihe Simsons sicher und in Frieden. Weil es diesen durch ihn hatte, stand es unter ihm als **Richter**. Nur war es bei dem nicht völlig gläubigen Israel der **Mangel**, bei Simson das **Uebermaß** von Muth, was beide wieder in Noth und Leiden gestürzt hat.

## Sechszehntes Kapitel.

### V. 1—3.

Und Schimschon ging nach Asa [Gaza], und sah dort eine Buhlerin, und kam zu 1
ihr. *Da man den Asatim [den Einwohnern von Gaza] sagte, es sei Schimschon hinein= 2
gekommen, so waren sie bedacht einherzuziehen und aufzulauern die ganze Nacht am Thor
der Stadt, aber sie hielten sich [doch] stille die ganze Nacht, sagend, bei Anbruch des
Tages haben wir ihn [gewiß] umgebracht. *Schimschon aber schlief bis zur Mitternacht, 3
und machte um Mitternacht sich auf, faßte das Thor an seinen Thürflügeln und zwei
Pfosten, hob es mit dem Riegel aus und legte sie auf seine Schultern und trug sie bis
auf des Berges Spitze, der vor Hebron ist.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Schimschon ging nach Asa.** Die Heldenthaten Simsons haben die Philister bis in ihre alten Gränzen zurückgedrängt. **Sie** wagen nirgends mehr ihm nahe zu kommen. **Er** aber unternimmt es, mit genialer Furchtlosigkeit, sie in ihrer eigenen befestigten Hauptstadt zu besuchen. Asa (עזה), was die Griechen Gaza nannten, war die mächtigste Gränz- und Hauptstadt der Philister. Dort, wie in Asdod und Gath, sollten Ueberreste der Enakiten geblieben sein. Ueber die Ableitung ihres Namens sind verschiedene Meinungen laut geworden. Hitzigs Etymologie von עז, Ziege, ist mit Recht von Stark (Gaza und die philistäische Küste S. 46) bekämpft worden. Der Meinung aber, den Namen von עזה, die Starke, Befestigte, im Gegensatz zum offenen Lande zu erklären, an welche er sich nach dem Vorgange der älteren Autoritäten angeschlossen (schon bei Hieronymus), und die Analogien in den Namen von Roma, Valentia sucht, — dürfte ich eine andere an die Seite setzen, welche dem Volksgeiste der Philister vielleicht näher liegt. Aus dem Dienste des Mars-Typhon, des kriegerischen **Todesgottes**, wird er abzuleiten sein. Movers hat (Phönizier 1, 367) den Namen *Ἀξησία*, welchen Persephone bei den Trözeniern trug, mit עזה verglichen. Stark, im wahren Sinne des Wortes, ist der **Tod**, wie es denn im Hohenlied heißt (8, 6) עזה כמות אהבה: „Stark wie der Tod ist die Liebe". Ihr entspräche nicht blos das Idol der alten Araber (Movers, l. l.), el Asa, der Name des Mars **Aziz**, sondern namentlich auch der עזאזל, **Asasel**, dem das, mit der Sünde des Volks nach mosaischem Gesetz zugesandte Opfer zum Verderben gesandt war. Aus dem Dienste unterirdischer, typhonischer Gottheiten, wie sie an des Mittelmeers Küste heimisch waren, ist der Name gegeben. Wenn die Griechen es Gaza nannten, darf man doch die sonstige Herleitung des indogermanischen Wortes *γάζα*, was öffentlicher Schatz bedeutet, **nicht** herbeiziehen, welches auch bei den Juden nicht etwa עזה, sondern גנזא, wie die Stadt Gazaka in Persien גנזק heißt.

Doch Simson kommt leider nicht, wie der Stamm Juda (Kap. 1, 18), um die Stadt zu erstürmen. Aber es ist die Frage, ob die Sinnlichkeit, welche sonst seinen Heldengeist einschläfert, ihn hier bei einer **Buhlerin** gefesselt hat. Der Kultus der kenaanitischen Völker und die Schönheit der Philistäerinnen begünstigte ein üppiges Leben. Alte Ausleger haben unter der זונה, zu welcher Simson kam, eine **Gastwirthin** verstanden. In sofern mit Recht, als die Häuser der Buhlerinnen diejenigen waren, welche **allen**, auch **Fremden**, die ohne Gastfreundschaft und Bekanntschaft waren, offen standen. (Wie lat. caupo und leno, caupona und lena in einander übergehen.) Darum hat der Chaldäer das Wort „sona" überall, auch Richter 11, 1 mit Pondekita, d. h. mit einer Gastwirthin, *πανδόκεια*, übersetzt. Daher können auch die Kundschafter, welche von keinen sinnlichen Trieben gestachelt waren, als sie von Josua gesandt waren, nirgends anders in Jericho sich einquartieren, als bei einer „Sona" (Jos. 2, 1). Simson ist nicht nach Gaza gekommen, um dort zu einer „Sona" zu gehen, denn es steht: „er ging dahin **und** sah dort". Als er aber dort übernachten wollte, bleibt dem Nationalfeind nichts Anderes übrig, als bei der „Sona" zu bleiben. Diesmal gibt die Erzählung keine Gelegenheit, ihn der Sinnlichkeit zu zeihen. Es steht nicht wie V. 4: „und er liebte sie". Es ist in keinen anderen Worten seines Aufenthalts und nächtlichen Bleibens gedacht, als das der Kundschafter bei Rahab. Die Worte „er sah sie" beweisen nur, daß er, als er eine solche sah, wußte, wo er die Nacht über bleiben könne. Er war aber ge-

kommen, um den Philistern eine neue Probe seiner Furchtlosigkeit zu geben, mit der er sich auch vor ihnen in ihrer eigenen Hauptstadt nicht scheute.

**Da man den Asatim sagte, es sei Schimschon hinein gekommen.** Man hatte ihn gesehen. Es wird gegen Abend gewesen sein, als er in die Stadt kam. Die Häuser, in welchen das Gewerbe einer Sona betrieben ward, lagen in alter und neuer Zeit noch an der Mauer (Jos. 2, 15) der Stadt, nicht weit von den Thoren. Es ist nicht ersichtlich, ob die Einwohner gewußt haben, wo er sich befände, gleichwohl ist dies anzunehmen, denn wenn er da ist, wo sollte er sich denn befinden. Der König von Jericho befiehlt der Rahab die Kundschafter auszuliefern, — aber es ist höchst ergötzlich und musterhaft geschildert, wie die Asatim den gefürchteten Simson fangen wollen. Das Nächste wäre gewesen, sie hätten ihn im Hause der Sona angegriffen, aber sie vermeiden das. Sie wollen ihn ablauern, wenn er herauskommt. Sehr bezeichnend ist die Sprachform des imperf. ויסבו und ויארבו. Das, wovon sie reden, es müsse gethan werden, es müßten Patrouillen umherziehen, Schaaren am Thore „die ganze Nacht" lauern (כל־הלילה, was darum zweimal gesetzt ist), gibt der lebendige Erzähler wieder, „als thäten sie es". Sie thaten es aber nicht, sondern fürchteten sich „und hielten sich stille die ganze Nacht". Sie hätten wohl die ganze Nacht auf den Beinen sein sollen, aber in der That ויתחרשו, waren sie still, machten keinen Lärm und hörten auch nichts, wie ein furchtsamer Einwohner, der, weil er sich vor dem Diebe fürchtet, ganz fest zu schlafen scheint, um nicht den Diebstahl hören zu müssen. Aber das Thor ist ja fest zu, heraus kann er nicht und morgen (der Erzähler setzt wieder das Perf. והרגנהו), wenn die Sonne aufgeht, haben sie ihn gewiß getödtet. „Ja morgen". Morgen, morgen, nur nicht heute, sprechen alle faulen Leute. Auch die furchtsamen.

**Schimschon aber schlief bis zur Mitternacht.** Es war ihm gesagt worden, daß man in Gaza wußte, er sei da. Wie wenig er sich fürchtet, zeigt, daß er bis Mitternacht ruhig schlief. Dann stand er auf, ging ruhig an's Thor, hob, da es verschlossen war, die Pfosten aus, nahm die Thürflügel auf die Schultern und nahm in aller Ruhe seinen Weg nach der Heimat. Humor und Kraft waren immer die Charaktere seiner Thaten. Zugleich war aber auch der gewaltige Scherz, den er mit den Einwohnern von Gaza trieb, die ärgste Demüthigung, die er ihnen anthun konnte. Die „Thore" waren bekanntlich das Sinnbild städtischer und volksthümlicher Kraft, weil sie den Zugang zu ihr darstellten. Was von Abraham verkündet wird: Dein Same wird besitzen das Thor seiner Feinde (1 Mos. 22, 11), hat Simson gleichsam buchstäblich ausgeführt. Wenn Rebekka (1 Mos. 24,60) mit demselben Segenswunsch entlassen wird: „Dein Same besitze das Thor seiner Hasser", so erkennt man die volksthümliche Verbreitung des Gedankens, daß die Besitznahme des Thores der Feinde der völlige Sieg sei. Daher haben im Orient siegreiche Fürsten buchstäblich die Stadtthore wegbringen lassen (vgl. Hammer, Gesch. des Osman. Reichs 1, 267). Daher ließ Almansor, als er Compostella erobert hatte, die Thüren der St. Jacobskirche ausheben und sie zum Zeichen seines Sieges von Christen auf ihren Schultern nach Cordova tragen (Ferreras, Gesch. von Spanien 3, 145). Derselbe Gedanke stellt sich in norddeutschen Sagen dar, wo Riesen, um ihre Feindschaft gegen das Christenthum zu bezeugen, Kirchen von ihrer Stelle fortgetragen haben sollen (Schambach und Müller, niedersächs. Sagen S. 150, 151).

Eben weil aber die Aushebung der Thore von Gaza die nationale Demüthigung der Philister in dem Maße ausdrückte, als ob Israel, — dessen persönlicher Vertreter Simson war, Gaza erstürmt hätte, darum muß auch der Ausdruck, „daß er das Thor auf die Bergspitze getragen habe, על־פני חברון, vor Hebron", wörtlicher genommen werden, als Keil glaubt thun zu müssen. Hebron war der Mittelpunkt und Hauptsitz des Stammes Juda. Simson wird in den Zeiten seiner zwanzigjährigen Autorität auch dort seinen Aufenthalt gehabt haben. Sowohl für Israel als die Philister war Sieg und Schande völlig bezeichnend, wenn vor Hebron die Thore Gaza's lagen, weil man die Thore der Feindeshauptstadt nach der des Siegers zu bringen natürlich fand. Sonst würde Hebrons gar nicht Erwähnung geschehen sein. Ueber die Schwierigkeit, welche Simson davon gehabt hätte, die Thore bis nach Hebron zu bringen, darf man kein Wort verlieren. Wer das eine that, kann auch das Andere thun. Uebrigens hatte er, sobald er in Judäa war, Zeit genug. Aber in Hebron wird man noch lange Thore und Stätte gezeigt haben, wo der große Held die Philister an Geist und Stärke gedemüthigt. Wenn die Völker am wenigsten zu vermögen scheinen Großes zu thun, so geben sie doch noch einige Erwartungen neuer Kraft, sobald sie sich der alten Thaten freuen. Israel war eben in Knechtschaft, weil es die Größe seiner Vorfahren nicht mehr kannte (Richter 2, 10). Wer sich an Simson freut, gibt noch Freiheitshoffnung.

V. 4—20.

4 Und nach dieser Zeit, da liebte er ein Weib in Nachal Sorek, und ihr Name war
5 Delila. *Und es kamen zu ihr die Fürsten der Pelischtim und sprachen zu ihr: Ueberrede ihn und erkunde, worin seine große Kraft liegt, und womit wir ihm beikommen und ihn binden können, um ihn ohnmächtig zu machen. Und wir wollen dir jeder ge-
6 ben tausend und hundert Silberstücke. *Und Delila sprach zu Schimschon: Sage mir doch, worin deine große Kraft ist, und wie du zu binden seiest, um dich ohnmächtig zu
7 machen? *Und Schimschon sprach zu ihr: Wenn du mich bindest mit sieben frischen Seilen, welche noch nicht trocken wurden, da werde ich schwach und bin wie ein anderer

Mensch. *Und es brachten ihr die Häupter der Pelischtim sieben frische Seile, welche 8
noch nicht trocken waren, und sie band ihn damit. *Und der Laurer saß bei ihr im 9
Gemach, und sie sprach zu ihm: Die Pelischtim über dich, Schimschon! Und er zerriß
die Stricke, wie ein Faden von Werg zerreißt, wenn er Feuer riecht, und es ward
seine Kraft gar nicht kund. *Und Delila sprach zu Schimschon: Sieh' du hast mich 10
hintergangen und mir Unwahrheiten gesagt; jetzt sage mir, wie du zu binden bist.
*Und er sprach zu ihr: Wenn man mich binden wird mit neuen Stricken, mit denen 11
noch keine Arbeit geschehen ist, so werde ich schwach und bin wie ein anderer Mensch.
*Da nahm Delila neue Stricke und band ihn damit, und sie sprach zu ihm: Die Pe- 12
lischtim über dich, Schimschon! Und der Laurer saß im Gemach, und er riß sie von sei-
nen Armen wie Zwirn. *Und Delila sprach zu Schimschon: Bis hieher hast du mich 13
hintergangen und hast mir Unwahrheiten gesagt, so sage mir, wie du zu binden bist. Und
er sprach zu ihr: Wenn du die sieben Locken meines Hauptes in das Gewebe einwebst.
*Und sie befestigte es noch mit dem Nagel, und sprach zu ihm: Die Pelischtim über 14
dich, Schimschon! Und er wachte auf vom Schlaf, und zog die Lade des Webstuhls und
das Gewebe heraus. *Und sie sprach zu ihm: Ach, wie kannst du sagen: ich liebe dich, 15
und dein Herz ist nicht bei mir; diese drei Mal hast du mich hintergangen, und mir nicht
gesagt, worin deine große Kraft ist. *Und da sie ihn nun alle Tage quälte und pei- 16
nigte mit ihren Worten, da ward seine Seele es überdrüssig bis zum Sterben. *Und 17
er sagte ihr all sein Herz und sprach zu ihr: Ein Scheermesser ist auf mein Haupt
nicht gekommen, denn ein Geweihter [Nasir] der Gottheit bin ich vom Mutterleib; wenn
ich geschoren bin, so weicht von mir meine Kraft, ich werde schwach und bin wie jeder
Mensch. *Und Delila sah, daß er ihr sein ganzes Herz offenbarte, und sie sandte und 18
ließ die Häupter der Pelischtim rufen und sagen: Kommt noch dieses Mal, denn er hat
mir*) all sein Herz gesagt. Und es zogen zu ihr die Häupter der Pelischtim herauf,
und brachten das Geld in ihren Händen. *Und als er auf ihrem Schooße eingeschlum- 19
mert war, da rief sie den Mann, und sie schor ihm die sieben Locken seines Hauptes,
und er begann ohnmächtig zu werden, und es wich seine Kraft von ihm. *Und sie 20
sprach: Die Pelischtim über dich, Schimschon! Und er erwachte von seinem Schlaf und
sprach: Ausziehen will ich wie andere Male und mich ermannen, und er wußte nicht,
daß Gott von ihm gewichen war.

## Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Da liebte er ein Weib in Nachal Sorek, und ihr Name war Delila.** Wer da steht, sehe zu, daß er nicht falle. Auch von der mächtigen Persönlichkeit Simsons gilt dies. Freilich waren ihm Abenteuer, in welche ihn seine Sinnlichkeit verstrickte, bisher nur Gelegenheit gewesen, der Held seines Volkes zu werden. Trotzdem war die jetzige Liebe von der zur Frau in Timnah schon sehr unterschieden. Damals war er jung, und er bedurfte seines Volkes wegen natürlicher Anlässe zum Kampf gegen die Philister, — auch hatte er jene gesetzlich zu heirathen verlangt. Nun war er lange ein Mann. Seine Kraft und Größe hatten sich bewiesen. Und Delila war nicht sein Weib, wenn auch keine „Sona", doch nur eine Weberin, die er sah und liebte. Sittliche Gefahren, wie alle Gefahren, können in der Fügung Gottes für jeden Menschen zur Erfahrung und zum Siege den Anlaß geben, — aber sich in sie begeben mit der Sicherheit wieder zu gewinnen, darf auch Simson nicht. Der „Nasir der Gottheit" ist nicht nach gemeinem Maßstab zu messen, da ihm Alles frei steht, aber nur so lange, als er die Kraft, die ihn befähigt, nicht durch sie selbst entweiht.

Durch die Angabe der Namen des Ortes, wo, und des Weibes, welches er liebte, gibt der Erzähler schon die Versuchung an, in die sich Simson begab. Der Nachal Sorek ist offenbar benannt von der Weintraubengattung, welche anderwärts einer arabischen Insel den Namen Kischmi (Ritter, 12, 452) geben, fast kernlos scheinen, aber doch einen weichen Kern mit einem köstlichen rothen Weine tragen (vgl. Jer. 2, 21; Jes. 5, 2). Wo sich der Nachal Sorek befand, davon ist eine andere Tradition nicht vorhanden, als bei Eusebius, welcher einen Ort kannte, der nördlich von Eleutheropolis in der Nähe von Zorea, der Heimat Simsons lag und Sorech ((al l. Barech) hieß. Dieser Tradition ist schwer beizutreten. Denn es ist zu erwägen, daß allem Zusammenhang der Erzählung nach Gaza davon nicht entfernt gewesen sein kann (vgl. V. 21). Ja selbst die unmittelbare Verbindung mit dem vorhergehenden Ereigniß in Gaza weist auf dessen Gegend. Es muß auch angenommen sein, daß durch den wachsenden Schrecken vor Simsons Richterthum gerade in der von Eusebius bezeichneten Gegend keine Philister mehr geschaltet haben werden. Es ist auch nicht undeutlich, daß die Tradition, welcher Eusebius folgt, mit der Exegese von Kap. 13, 25 zusammenhängt. Daher

*) Die Lesart des Keri: לִי, ist offenbar die Richtige und ist dem von Keil bemerkten nicht beizustimmen.

wird die Vermuthung gestattet sein, als den Schauplatz der traurigen Katastrophe, die nun erzählt wird, das jetzt elende Dorf Simsim anzunehmen, von dem der Wady (Nachal) Simsim seinen Namen hat, und den man auf dem Wege von Gaza nach Askalon, wo er mündet, passirt (Ritter, 16, 68). Merkwürdig ist, daß eine andere, freilich darin irregehende Tradition, diesen Wady sonst für den Bach Eschkol (durch den Namen Askulan, Askalon verleitet) gehalten hat, der sich wohl bei Hebron befindet, der aber doch auch seinen Namen von den Trauben jener Gegend trug.

Der Name des Weibes wäre nicht genannt, hätte der Erzähler nicht demselben Gedanken Raum geben wollen, welchen R. Mair aussprach (Sota 9, 2; Jalkut n. 70[1]), daß, wenn sie nicht Delila geheißen, sie doch so genannt werden konnte, indem er sagt, sie hieße Delila „Scheduldelah el Kocho", sie hätte seine Kraft erweicht und geschwächt. Diese Form דלדל, daldal, hat offenbar auch — und es wird darum auch keine falsche Lesart sein, zu dem Namen *Δαλιδά* Veranlassung gegeben, den sie bei Sept. und in vielen Handschriften des Josephus trägt. Ueberdies kommt ein griechischer Frauenname *Δαλίς, δαλίδος* vor. Der Name Delila erinnert leicht an die onomapoetische Form des deutschen ein-lullen, griech. *βαυκαλάω* (ein Eigenname *Βαύκαλος*). Die Sinnlichkeit singt und schläfert die Manneskraft des Helden ein. Das wissen die üppigen Philisterhäupter wohl, (Sarnim סרנים, סרן, was wahrscheinlich sprachlich mit dem griech. *τυρανν‑ος* zusammenhängt; der Chaldäer übersetzt טורני), und darum sprechen sie:

**Ueberrede ihn und erkunde, worin seine große Kraft liegt.** Simson war kein Riese, plump und elephantenmäßig wie der Cyklop, — sonst würden sie sich seine Kräfte schon erklärt haben. Er hat nicht nach dem bildlichen talmudischen Ausdruck 60 Ellen zwischen den Schultern gehabt, auf denen er die Thürflügel trug. Er war ebenmäßig gebaut, wenn man ihn auch nur in ragender, stattlicher Schönheit denken kann, geistvoll und doch gutmüthig, wie wirkliche göttliche Genialität immer ist. (Aber nicht die Bornirtheit, der allein die Fabel der Bösen das gute Herz zuschreiben möchte, zu eigener Verherrlichung.)

Aber darum, weil er leiblich gar nicht soviel anders als sie erschien — und sie die Macht der göttlichen Begeisterung nicht kannten — hegten sie den weitverbreiteten, im Orient noch immer geltenden Aberglauben, er habe über geheime Mittel zu gebieten, welche ihm seine ungewöhnliche Kraft verliehen. Die Ausdrücke für Amulete und Zaubermittel zu solchen und ähnlichen Zwecken sind noch jetzt in den persischen und arabischen Idiomen höchst zahlreich. Rustem, geht die iranische Sage, hätte den Isfendiar nicht überwinden können, würde er nicht zuvor das Zaubermittel seiner Stärke erfahren haben. Auch die nordische Mythologie gewährt dem Thor dann erst die höchste Stärke, wenn er den Gürtel umlegt, welcher sie verbürgt. Selbst in Deutschland war noch bis in neuere Zeit der Aberglaube herrschend, daß Leute durch Genuß dämonischen Fleisches „fürchterlich stark geworden sind (Meier, schwäb. Sagen S. 111). Im Jahre 1718 bekannte ein Mensch, daß ihm der Teufel einen Schein ausgestellt habe, in dessen Besitz er sich stärker als Alle gefühlt habe (vgl. Tharsander, Schauplatz unger. Meinungen II, S. 514. 515).

Es kam darauf an, daß die Philister dieses Zaubermittel erführen, um es zu entkräften. Sie hören von seiner Liebe zu Delila. Es war ja bekannt, daß der Held auch früher der Schmeichelei der Geliebten nicht widerstanden. Früher und später war man im Orient darüber sicher, wie gefährlich auch den größten Helden und Königen ihre Schwäche gegen Frauen würde. Sage und Dichtung sind davon voll. Im apokryphischen Esra heißt es Kap. 4, 26: „Viel sind von Sinnen geworden um der Weiber willen und in Knechtschaft gesunken. Viele haben sich zu Grunde gerichtet und sich vergangen und gesündigt um der Weiber willen". Und der türkische Dichter Hamdi spricht: „Kommst du zu Weibern, so traue ihnen nicht, Bruder. Weiber haben selbst Propheten betrogen". Wenn dies wahr ist, so schmäht es doch nicht Alle. Und Verrätherinnen wie Delila sind nur solche, die von ihrer Art sind, wie feige Männer nur den Verrath lieben, wie die Philister, wo sie der Größe nicht offen zu begegnen wagen.

**Und wir wollen dir jeder geben tausend und hundert Silberstücke.** Es ist ein ganz gemeiner Handel, der hier mit dem Herzen Simsons getrieben wird. Ein so abschreckendes Beispiel, daß es Jung und Alt tief bewegen und belehren könnte. Jene erste Frau Simsons verrieth ihn entweder aus Angst oder aus philistäischem Eifer. Diese hier verhandelt ihn um Geld, und die Philister sind sehr vorsichtig im Versprechen. Es handelt sich, bedingen sie aus, nicht blos darum, daß sie das Mittel weiß, man muß es anwenden können, und zwar mit dem garantirten Erfolg. Diese Vorsicht zeigt, daß die kaltblütigen Philister kannten, mit wem sie zu thun hatten. Um so trauriger ist der Anblick, an solchem Weibe Simsons Liebkosungen verschwendet zu sehen. Die Summe war nicht gering, um welche Delila den Helden verkaufen will. Wenn jeder der Sarnim 1000 Schekel Silber geben will, fünf nach Richter 3, 3 anzunehmen sind, so wären 5500 Schekel versprochen worden, was zwischen 4500—5000 Rthlr. machen dürfte. (Der Chaldäer selbst 1100 silberne Sela. Ueber deren Verhältniß zum Schekel vgl. meine jüdische Geschichte bei Ersch und Gruber S. 30.) — Wäre Curius in der römischen Zeit gegen Fulvia, sein scortum, minder geizig gewesen, wäre die catilinarische Verschwörung vielleicht zum Ausbruch gekommen (Sallust. Catilina 23).

**Wenn du mich bindest mit sieben frischen Seilen.** Delila geht auf das Anerbieten des Verrathes ein und beginnt sich bei Simson mit der Frage nach seiner Kraft einzuschmeicheln. Aber Simson gibt ihr die rechte Antwort nicht! Warum sagt er ihr denn nicht die Wahrheit? Weil er dann rechter Weise von ihr hätte lassen müssen. Denn die Frage erinnerte ihn an die göttliche Herkunft seiner Kraft, die für ein solches Haus nicht verliehen und nach wahrer Antwort dort nicht mehr sicher war. Für Simson galt, sobald er die Wahrheit sagte, entweder Weggang oder Untergang, Scheiden oder Leiden. Die mittelalterliche Dichtung,

---

1) cf. Bamidbar Rabba, §. 9, p. 194 b.

in welcher Helden höheren Ursprungs mit Frauen friedlich leben, aber sobald sie von diesen nach ihrer Herkunft gefragt werden, scheiden müssen, stellt denselben Gedanken poetisch dar. Nur daß die Frau des Schwanritters nicht um Verraths willen frägt. Aber die Frage treibt ihn dennoch von dannen (vgl. meine Schrift: der Schwan, S. 21 ꝛc.)

Aus Mangel an Vertrauen und an nationaler Gemeinschaft sagt er ihr die rechte Antwort nicht. Aber wenn diese fehlen, wie kann er auch ohne diese Frage zu Delila kommen? Das ist nicht unmöglich, aber unerfreulich zu erklären. Simson macht in seinen sinnlichen Spielen keinen Anspruch an die sittliche Natur, und die Heldennatur, in der er sich sicher fühlt, schläft im Kitzel dieses Spiels. Er will weiter spielen und sagt darum lieber nicht die Wahrheit. Nur in den sieben Stricken erinnert er schon an die sieben Locken seines Hauptes. Hier ist der Keim des Falles. Er will Delila beruhigen durch irgend eine Antwort. Sieben Seile aus Thiersehnen, die noch nicht ausgedehnt sind (vgl. Saalschütz, Archäologie I, 141, not. 8) sind allerdings ausreichend, um einen tüchtigen Mann unfähig zu machen, sich zu wehren. Delila könnte es glauben, und eine Gefahr für ihn ist in der Antwort nicht vorhanden, denn wer wird ihm die Stricke, wenn er nicht will, anlegen? Auch dann, als Delila ein nächstes Mal die Seile parat hat und ihm die Erlaubniß abschmeichelt, ihn damit binden zu dürfen, durfte er es noch leiden. Würden die Philister ihn wirklich angegriffen haben, er hätte nur Gelegenheit gehabt zu erwünschter Heldenthat. Aber die Philister sind vorsichtig und halten sich bis zur Probe in der Ferne. Er zerreißt die Stricke wie Wergfaden, als Delila den Philisterruf erhebt. Einer Probe galt die Kraft, keinem Sieg.

Was hier das böse Prinzip gegen den Helden versucht, stellt in der Edda die nordische Sage umgekehrt dar. Die Asen fürchten sich vor dem Wolf. Sie überreden ihn, sich binden zu lassen, um seine Kraft zu zeigen. Er zerreißt die eine wie die andere Kette, bis er durch ein wunderliches Band gebunden wird, dessen Sinn dem ähnlich ist, unter welchem Simson erliegt. Denn der Strick ist die Sinnlichkeit.

Verzerrt ist die Erzählung in dem slavischen Märchen (Wenzig, S. 152, 153), wo der starke Sohn den Strick zerreißt, aber unter der dünnen Schnur, die in sein Fleisch einschneidet, erliegt.

**Wenn man mich binden wird mit neuen Stricken, mit denen noch keine Arbeit geschehen ist.** Simsons Verachtung der Philister ist so groß, daß er nicht einmal auf Delila zürnt, die ihm doch in ihrem ganzen Verhalten verdächtig erschienen sein muß. Und sie kennt ihre Macht über ihn so gut, daß sie nach uralter Frauenart den Vorwürfen, die sie zu erwarten hat, dadurch zu entgehen sucht, daß sie selber solche macht. Und zwar mit einer so frechen Stirn, wie sie Frauen von großen Reizen und schlechtem Herzen zu haben pflegen. „Ich sah die Apame, heißt es im Apokryph. Esra (4, 31), wie sie dem König die Krone vom Haupt nahm und ihn schlug. Wenn sie ihn anlacht, lacht er, wenn sie beleidigt thut, schmeichelt er ihr, daß sie sich versöhne.“ Delila, die den Verrath im Herzen hat, wagt es, Simson der Unwahrheit zu zeihen. Aber sie braucht diese heuchlerische Empfindlichkeit und Thränen, um ihre Frage noch einmal, ihren Fang abermal zu versuchen. Noch sagt er ihr die Wahrheit nicht, aber einen Erfolg hat sie doch. Und sie muß ihn haben. Denn wenn auch Simsons Größe nur scherzt, so ist doch seine Gotteskraft nicht zum Spiel gegeben. Der scherzhaft aufgenommene Vorwurf, daß er ihr Lügen gesagt, treibt ihn unwillkürlich einen Schritt weiter zur Wahrheit, die ihr Verlangen entheiligt. Schon eine Masche näher zieht Satan seine Schlingen. Denn wenn er ihr angibt, er könne durch neue Stricke gebunden werden, die noch keine Arbeit gethan, so ist das letzte kein leerer Zusatz. Er war schon einmal mit „neuen Stricken“ gebunden (Kap. 15, 13) und hatte sich frei gemacht. Aber die Stricke, „die noch keine Arbeit erfahren,“ sind ein Abbild seiner Kraft, — sein Haupthaar ist auch unentweiht, es hat noch kein Scheermesser erfahren. Kraft und Weihe lag auf den Dingen, welche noch nicht vom Leben befleckt waren. Den Wagen, der die Lade Gottes trägt, dürfen nur Thiere ziehen, die kein Joch getragen, der Wagen selbst muß neu sein. Es wissen dies die Weissager der Philister (1 Sam. 6, 7), was auch im Gesetze Israels galt, wo die rothe Kuh der Sühne noch keine Last gezogen haben darf[1]. So will er auch an den Stricken, die noch keine Arbeit thaten, eine besondere Kraft glaublich machen, an welcher schon die Wahrheit Simsons widerschimmert. — Aber der Verrath gelingt noch nicht. — Unmuthig muß der Philisterspion, der verborgen (בחדר, im innersten Gemach) dabei ist, abermals abziehen. Die Stricke fallen wie Faden von den Armen. Es hat Simson Scherz bereitet, ihr noch einmal eine Probe seiner Stärke zu geben, vielleicht, um sie von weiteren Fragen abzuschrecken. Wenn er dies geglaubt haben sollte, so nur in Folge seines großartigen, in seiner Kraft bis zur Schwäche gehenden Vertrauens. Aber Naturen, wie Delila's, lassen nicht nach, Geiz und Aerger treiben sie zumal. Im altfranzösischen Roman von Merlin sagt dieser Weise, solche Frauen seien: „hameçons a prendre poissons en rivière, reths a prendre les oiseaulx a la pipée, rasouers tranchans et affilez“.

**Wenn du die sieben Locken meines Hauptes.** Auch noch jetzt verhehlt er die Wahrheit, und wieder gibt er einen Schritt nach. Die Unwahrheit wird immer geringer, die Gefahr immer größer. Er denkt nicht mehr an wirkliche Seile, er spricht schon von Locken seines Hauptes. Vorher hatte er das Bild des Unberührtseins von der Arbeit gebraucht, — nannte aber Stricke. Der Fortschritt zeigt sich, daß er jetzt die Haare nennt, aber noch nicht von ihrer unberührten Weihe Erwähnung thut. So organisch drängt ihn den Vorwürfen und Thränen der Verrätherin entgegen die eigene edle Natur. Wollte er die Wahrheit sagen oder nicht sagen, muß er scheiden und mit der verrätherischen Versuchung brechen; — thut er dies nicht, treibt ihn gerade der gewohnte edle Drang zur Wahrheit, den er unter Scherz und Verrath nicht verleugnen kann, in den Untergang.

1) Auch dies gibt der mittelalterliche Aberglauben wieder. Man läßt sich zu alchymistischen Zwecken Tücher weben, die „unbefleckte Menschen“ vollenden müssen.

Was Simson auf die Frage des Weibes zur Antwort gibt, finden die Ausleger mit Unrecht schwer verständlich. Delila hatte einen Webstuhl in ihrem Gemach, an dem sie arbeitete, wohl einen aufrechtstehenden nach uralter Art. Es war ägyptische Webertechnik, die wahrscheinlich an der phönizischen Küste Geltung hatte. Auf ägyptischen Denkmälern bemerkt man auch webende Frauen abgebildet. Der Ausdruck מסכת bedeutet das Gewebe am Webstuhl. Hesychius (vgl. Schleusner, Thes. 3, 529) hat eine Form *μέσακνον*, was als Weberbaum erklärt wird. Dann wird hinzugefügt, „Einige erklären es für *ἀντίον*, Andere für *μεσάκτων*.“ Letzteres ist offenbar מסכת, und dasselbe wie *μεσάντων*, was allein die Sept. kennen und gewiß nicht griechisch ist, wenn auch sonst noch *ἀντίον* vorkommt. Der Chaldäer hat dafür משתיתא, was offenbar desselben technischen Wortes Abbildung ist. Delila sollte das lange Haar Simsons, der sich dicht an den Webstuhl stellte, in das Gewebe als Einschlag nehmen. Es konnte dies nur von oben geschehen. Herodot berichtet, es hätten die Aegypter, abweichend von den andern Völkern, den Einschlag nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten eingestoßen (Kap. 2, 35 *ὠθέοντες κάτω*). Die Locken Simsons waren lang genug, um ein völliges dichtes Gewebe zu bilden; es wird hinzugefügt, daß sie auch den יתד, die Weberlade, eingeschlagen habe, um zu bezeugen, daß es eine regelrechte Weberarbeit war. יתד ist, was bei Homer *κερκίς*, der Stab, bei uns die Lade heißt. Denn *κερκίς* bedeutet ganz wie יתד sonst Pflock, Nagel. Simson war während des Webens eingeschlafen. Hätte er sein Haar nicht losmachen können, war er allerdings unfrei in seinen Bewegungen. Aber er erwacht, als der Philisterruf ertönt. Er gibt einen Ruck und das Gewebe platzt, die Lade fährt heraus, die sieben Locken sind frei. מחלפות heißen sie, was nur an dieser Stelle vorkommt, von חלף, was aber nicht die Bedeutung wechseln, sondern die von *πλέκω*, mit dem es nur bei versetzten Consonanten ein Wort ist (חלף = פלח = פלך = *πλέκω*). Es sind sieben *πλόκαμοι* nach der heiligen Zahl der Vollendung und Weihe, welche auf Simsons Haupte ruht. Delila sieht sich zum dritten Mal getäuscht. Die Philister werden ungeduldig und zweifelhaft. Man sieht schon einen ארב, einen Laurer, das dritte Mal nicht erwähnt. Das zweite Mal wird nicht mehr gesagt, daß die Philister ihr die Stricke gebracht haben. Das Weib sieht sich um die große Summe gebracht und obenhin verspottet. So setzt sie denn Alles daran, den Helden zu bestürmen. Mit allen Künsten, in denen sie geübt ist, peinigt sie ihn. Er liebe sie nicht, er hätte kein Herz für sie, er hätte sie betrogen, das ist die Tonleiter, auf der bei ihr Thränen und Bitten sich berechnen lassen. In der That ist alles drei leider ungerechter Vorwurf. Wenn man die drei Antworten ansieht, die er gegeben hat, bilden sie gleichsam ein organisches Räthsel, in welchem die Wahrheit verborgen liegt, in der ersten „die sieben“, in der zweiten „die Weihe“, in der dritten „die Locken“. In der That ist er zu groß zur Lüge und darum fällt er. Hätte er nur recht gelogen, noch einmal gelogen, er wäre frei gewesen, die Philister wären nicht wiedergekommen, Delila hätte abgeschlossen. Aber Simsons Geschichte ist die vollendete Tragödie. Der Held fällt durch seine Größe, welche ihn verhindert, den Stich der Schlange, die er einmal duldet, an seiner Ferse zu vermeiden. — Man hat die Nachgiebigkeit Simsons frivol genug aufgefaßt. „Der starke Simson, sagt Rousseau (Emile ed. 1782. 3. p. 200) war nicht so stark als Delila.“ Das ist unrichtig. Weil er so stark und Delila so schwach, darum fiel er. Er stürzte über die gar zu kleinen Gegner. Rousseau vergleicht ihn mit Herakles bei Omphale. Auch nicht richtig. Dieser Mythus ist eben nur ein Bild der Sonne, die als Held in den Schooß der Ruhe hinabsteigt. Es ist kein dramatisch-geschichtliches Interesse darin. Omphale verlangt keine Bedingung, an die eines Volkes Wohl und Freiheit geknüpft ist. — Ebenso wenig passen die andern Aufgaben, die in der Sage und Dichtung liebenden Helden sonst aufgegeben werden. Es sind dies Proben der Kraft, aber der sittliche Charakter wird gar nicht in Betracht gezogen. Der Geschichtschreiber der peruanischen Incas rühmt den Huayna Capak, einen der letzten derselben (stirbt 1525), daß er nie einer Frau eine Bitte abgeschlagen (Prescott 1, 261, Gesch. von Peru, deutsch). Simson hätte sie sicher abgeschlagen, wäre er nicht so groß in seiner Kraft, so einzig in seiner Erscheinung, so hochragend über seine Zeit, so wahr selbst in der Umgebung, so ernsthaft im Spiel gewesen. Die Schwäche des Perikles für Aspasia ist nicht dramatisch, mochte sie auch auf die Politik des Staates Einfluß haben, — denn sie waren einander werth, aber Simsons Liebe ist tragisch, weil das Spiel, das er sich in seiner Größe erlaubt, eben um ihretwillen den Fuß zum Gleiten bringt.

**Und seine Seele war überdrüssig bis zum Sterben.** Wenn Simson blieb, mußte er unterliegen. Der Nationalheld Israels, der sich von einem Philisterweibe nicht trennen kann, muß fallen. Umsonst hat er dreimal mit ihr zu scherzen versucht. Dem Geiz und der Tücke solcher Weiber entgeht man nicht durch geistvolle Wendungen. Sie weiß, daß er zuletzt die Wahrheit nicht verhehlen kann. Gerade seine Größe und Furchtlosigkeit werden für sie die Hamen, welche sie in sein Fleisch wirft. Er bleibt und sie läßt nicht nach (הציקה), zuletzt wird er satt der unausgesetzten Plage und Frage, (ותאלצהו)[1]. Sie langweilte ihn zu Tode (ותקצר נפשו) mit Thränen und Vorwürfen. Er wollte Ruhe haben — und bleiben, also mußte er ihr den Wunsch erfüllen. Das ist die Philosophie vieler Ehemänner, die herrschsüchtigen Frauen nachgeben. Freilich es sind ihre Gattinnen vor Gott und Menschen, und die Gefahr ist nicht immer so groß wie hier. Aber Simson hält sich so geplagt, obschon er bleibt, daß ihm, um Delila zu beruhigen, Alles gleichgültig ist. Er beschließt, ihr den wahren Grund seiner großen Kraft zu sagen. Aber wird sie nicht erproben wollen, ob es wahr ist, was er sagte? Wird er darum nicht sei-

---

1) Von אלץ kommt nur hier vor, cf. *ἄλγος*, *ἀλγύνω*, ähnlich אולצן, Hunger.

ner Kraft verlustig gehen? Er überlegt es nicht. Diese Kraft, die er auf's Spiel setzt, ist doch aber gar nicht sein Eigenthum! — er denkt nicht nach. Er hat sie zur Freiheit seines Volkes gegen die Philister erhalten. Es ist ihm im Augenblick an einem Sieg nichts gelegen. Er will ihr die Wahrheit sagen, mag kommen, was da will, damit er nur Ruhe habe. Gewiß hatte ihm Delila versprochen, mit seinem Geheimniß keinen Mißbrauch zu machen. Er glaubt es, daß sie nur stille sei. Er war gelangweilt bis zum Tode, daß sein Gottesmuth, seine Geistesfrische, seine Siegeslust stille stand, — und ein Schritt aus dem Hause hätte ihn frei gemacht. Aus Enthaltsamkeit entfaltete sich seine Kraft. Delila im Weinthale (Nachal Sorek) schläferte sie ein[1]). Als er Löwen tödtete, war er voll Lebenslust und Heiterkeit. Nun ist er überdrüssig bis zum Sterben. In Timnah verräth ihn sein Weib und es wird für ihn die Gelegenheit zu herrlichem Siege. Jetzt verräth er sich selbst und er fällt.

**Wenn ich geschoren bin, weicht von mir meine Kraft.** Die Ausleger haben seit uralter Zeit hier an den griechischen Mythus von dem König Nisus von Megara erinnert, ja gemeint, er sei eine Entstellung der Simsonsage. Wenn man aber näher die Quellen ansieht, aus denen wir den Mythus kennen, so fällt der größte Theil der Analogie weg und erweist sich eine große Verschiedenheit in den Gedanken, aus denen er zu stammen scheint. Es ist nämlich nirgends davon die Rede, daß Nisus seine Herrschaft verliere, wenn man ihm seine Haare scheere, sondern nur auf seinem greisen Kopfe stand ein einziges purpurnes Haar, mit dem sein Glück verbunden war (Apollodor. 15, 2: πορφυρέαν ἐν μέσῃ τῇ κεφαλῇ τρίχα cf. Ovid. Met. 8,8: „splendidus (crinis) ostro inter honoratos medio de vertice canos"[2]). Allerdings verrieth seine Tochter diese Kraft an den Feind, aber Nisus war daran nicht schuld. Nicht er, sondern die Tochter war von Sinnlichkeit für den Feind verblendet. Der Hauptgedanke, die Schwäche Simsons selbst, findet gar keinen Widerklang. Warum nur das purpurne Haar diese fiducia magni regni einschließt, wird nicht gesagt. Aber der Zusammenhang mit dem purpurnen Lichte der Sonne und ihrer Vielkundigkeit, wodurch große Weisheit verbürgt wird, denn Nisus war sonst kein Herakles, scheint darin gefunden werden zu müssen. Wenigstens deutet dahin die Verkehrung, welche der Gedanke in der Volkssage erfahren hat. Gerade als das Christenthum den Teufel schilderte, als welcher die Kraft und den Schein des Lichts sich anmaßt und als Engel des Lichts sich darstellt, hat das Volk sich ihn mit der Lichtfeder des Hahns, des Symbols von Licht, dargestellt und anderwärts „goldene Teufelshaare" als Zaubermittel, Alles zu wissen, gedichtet (vgl. meine Eddischen Studien S. 86). Die geniale lebendige historische Art Simsons hat darin gar kein Gleichniß. Der Aberglaube allerdings scheint oft die biblische Erzählung, wenn auch sehr grob, verzerrt zu haben. Nicht als Domitian den Apollonius von Tyana scheeren ließ (Philostr. 7, 36), denn das sollte vielleicht nur Schmach ausdrücken, sondern in der Meinung, daß Magier und Hexen unempfindlich gegen alle Tortur blieben, bis ihnen das Haar am ganzen Leibe abgeschoren sei. Was zu vielen Gräuelprozessen und juristischen Debatten geführt, aber auch von Vielen schon frühzeitig getadelt worden ist (cf. Del Rio Disquis. Magicarum lib. V. sect. 9, ed. Cöln 1679, p. 764 u. 765; Paulini (1709), philos. Lustlstunden 2, 169; Schedius de diis Germanis p. 388 (1728).

**Und Delila sah, daß er ihr sein ganzes Herz offenbarte.** Alte Ausleger der Juden sagten: sie hätte dies gewußt, denn „Worte der Wahrheit sind kenntlich", und Delila hatte ihn so weit gekannt, „daß er nicht den Namen Gottes unnütz gebrauchen werde". Satanisch genug ging sie bei dieser Wahrnehmung zu Werke. Gleich ließ sie die Philisterhäupter bitten, noch einmal zu kommen. Diesmal hätte er ihr gewiß sein Herz offenbart. Sie berauschte ihn dabei nicht und that nicht das Werk, bevor sie kamen. Sie sollten erst das Geld mitbringen. Sie kommen auch alsobald und harrten versteckt auf ihren Ruf.

**Und seine Kraft wich von ihm.** Sobald die sieben Locken seines Hauptes gefallen waren, besaß er nicht mehr die übermenschliche Stärke, die ihm bisher innegewohnt hatte. Aber im Beginn seiner Geschichte, bei der Verkündung an Vater und Mutter wird nicht gesagt, daß er um des Haares willen, welches kein Scheermesser berühren soll, solche Kraft besitzen werde. Es wird nirgends gemeldet, daß schon Simson, das Kind, sobald seine Haare lang geworden, die Riesenkraft besessen. Vielmehr heißt es: „Gott segnete ihn". Wenn der Besitz der langen Haare ihn so stark gemacht hätte, so hätte es niemals bedurft, daß „Gottes Geist ihn überkam", wenn die großen Thaten, zu denen die Gelegenheit sich fand, von ihm verübt werden sollten. Was ist das für eine Kraft, welche ihm die Haarlocken an sich geben sollten, wenn er ohne Gottes Hülfe vor Durst zusammengebrochen wäre! Auch war ja das Wachsen der nie mit einem Scheermesser berührten Haare auf dem Haupte des Nasir nur ein Zeichen der Weihe, nicht die Weihe selbst; ebenso waren die sieben Haarlocken Simsons nur Charakter seiner Kraft, nicht die Kraft an sich[1]). Die Stärke Simsons hing nicht äußerlich an den Locken, sondern an der Weihe, deren Symbol sie war. Darum bedurfte er Gottes Hülfe und Geist, und empfing seine Stärke nicht wegen des langen Haars, sondern wegen seines Berufes[2]). Denn nicht allen Langhaaren, sondern nur den Geweiheten ist Gott nah. Aber wie in Israel der aufhörte ein Nasir zu sein, welcher sich die Haare abschnitt, so wich die Weihe

1) Im Mittelalter glaubte man, sie hätte ihn durch Opium betäubt. Das ist sogar in das Chronicon Engelhusii bei Leibnitz rc. rer. brunsic. 2, 989: „Samson opio potatus" rc. übergegangen.

2) cf. Hygin 198: „purpureum crinem". Virgil. Ciris p. 122: candida cæsaries . . . . et roseus medio fulgebat vertice crinis" Daher „goldene Haare" bei Schwarz (Ursp. der Mythol. S. 144) zu corrigiren sind, wie bei Bertheau nicht von „schützendem Haupthaar" zu sprechen war.

1) „La conservation de ses cheveux était la condition de ce privilège comme la marque de son nazaréat, mais nullement la cause de sa force surnaturelle", ist auch die katholische Darlegung, die bei Bergier im Dictionnaire Theologique p. 635 sich findet.

2) cf. Bamidbar Rabba §. 14, p. 214 d.

von Simson, wenn er ihren Charakter entfernte. Als er Delila nicht widerstehen konnte, gab er nicht sowohl seine Haare, als seine Gottesweihe Preis. Wenn Simson wußte, daß er solche Locken trägt, weil er zum נזיר אלהים erkoren ist, so verleugnet er diesen, wenn er jene entweihen läßt. Seine Weihe war gebrochen, denn freiwillig gab er ihre Schändung in die Hände des Philisterweibes; sein Muth war gebrochen, denn er hatte gethan, was er nicht wollte; seine Freudigkeit war gebrochen, als er mit halbem Herzen im Conflikt mit sich ermüdet nachgab; sein Gewissen war gebrochen, und im Rausch von Soreftrauben ließ es sich nicht ertränken, — kein ganzer Mann ist noch, wer das Heiligthum und die Herrlichkeit seines Lebens in einem wachen Traume an das Weib des Feindes verräth, seine Kraft ist gebrochen; davon ist das gefallene Lockenhaar nicht blos Ursach, sondern Zeichen. — Das Weichen seiner Kraft ist nicht ein äußerlich bewirkter, sondern ein innerlich begründeter sittlicher Akt. Virgil sagt einmal, daß erst mit dem Fall der Haare der gestorbenen Dido die eigentliche Gluth (calor) aufgehört habe. Wenn dies in die sittliche Höhe erhoben wird, gilt es von Simson. Sein Langhaar war kein Amulet, auf welchem der Geist Gottes ruhen mußte, da er ja ohne dies auf Gideon und Jephta geruhet hatte zu ihrer That, sondern Simson war nun ein gebrochener Held, als er um Wein und Liebe sich und sein Volk mit unruhigem Herzen in den Schooß der Buhlerin und bewußt übergab. Weil er es selbst sagte, es sei in den Haaren seine Kraft, und dabei die Wahrheit aus vollem Herzen sprach — und doch sich hingab — dieser Bruch seiner Seele und seines Verstandes machte einen gebrochenen Mann. Dieser sittliche Bruch unterscheidet Simsons Fall von ähnlichen Geschichten. Die Sage vom Scheich Schehabeddin in den „vierzig Vezieren" (ed. Behrnauer p. 25) ist der Katastrophe Simsons mannigfach nachgebildet. Aber es sind Zauberkünste, durch welche er dem Sultan, der ihn verfolgt, entgeht. Als ihn eine Frau endlich dahin bringt, sein Geheimniß zu verrathen, sind es Waschungen äußerlicher Art, deren Mangel ihn hindert. Auch fehlt alles sittliche Interesse, sowohl im Angriff als in der Vertheidigung. — Schöner ist die Siegfriedsage in den Nibelungen. Der wunde Fleck des Helden ist auch ganz äußerlich, aber den Verrath bewirkt nicht Bosheit, sondern Liebe. Chrimhild wird aus Liebe zum Mann die Angeberin seiner Schwäche, die ein Mann verräth. In slavischen (vgl. Wenzig, S. 190) und norddeutschen Sagen (Müllenhoff, S. 406) haben Zauberer und starke Leute ihr Herz gar nicht bei sich, sondern wunderbar verborgen. Erst durch Frauenlist bekommen ihre Gegner heraus, wo es sich befindet. Die uralten sittlichen Gedanken, die darinnen sind, haben eben kindliche Verzerrung erhalten.

**Und sie sprach zu ihm: Die Pelischtim über dich!** Bei den früheren Proben erfahen Delila und ihre Genossen an Stricken und Webstuhl, wie es mit der Kraft Simsons stand. Jetzt durch Delila's Wort sicherer gemacht, sind die Häupter der Philister selbst da. Simson taumelt vom Schlafe auf, sieht die hellen Haufen, er meint, es sei Alles wie vorher — ich will hinaus auch diesmal zum Kampf, spricht er und thut er — aber

**er wußte nicht, daß Gott (יהוה) von ihm gewichen war.** Treffend setzt der Erzähler jetzt statt „seine Kraft," daß Gott von ihm gewichen sei". Denn das bestätigt das vorhin Bemerkte. Der Geist der Kraft, die Weihe Gottes, die Ganzheit seiner Seele, die Fülle seiner Begeisterung, die Freudigkeit des ungebrochenen Herzens waren nicht mehr da. Das bezeugte sich schon, daß er nicht wußte, es fehle ihm Gott. Wer Gott hat, weiß es; wen er verlassen, weiß es nicht. Als er beinahe endigte, konnte er beten. Jetzt im Halbtaumel, in der Verdüsterung seines Kopfes — kann er weder wie sonst streiten, noch Gott anrufen — und er fällt.

### V. 21—31.

21 Und die Pelischtim faßten ihn, blendeten ihm die Augen, und führten ihn nach
22 Asa, legten ihn in Ketten*), und er trieb die Mühle im Hause der Gefangenen. *Und
23 das Haar seines Hauptes fing wieder an zu wachsen, nachdem es geschoren war. *Und
die Häupter der Pelischtim sammelten sich, um ein großes Opfer dem Dagon, ihrem
Gotte und zur Freude zu feiern, und sprachen: Unser Gott hat in unsere Hände Schim-
24 schon, unsern Feind, gegeben. *Und das Volk sah ihn und sie priesen ihren Gott, denn
sie sagten: Unser Gott hat in unsere Hand gegeben unsern Feind, den Verwüster unsers
25 Landes, der so viele unter uns erschlug. *Und da ihnen wohl um's Herz war, da
sprachen sie: Laßt den Schimschon kommen, daß er uns Kurzweil mache; und ließen
Schimschon holen aus dem Gefangenenhause, und er war vor ihnen zur Kurzweil und
26 stellten ihn zwischen die Säulen. *Und Schimschon sagte zu dem Knaben, der seine
Hand hielt, laß mich los und mache, daß ich die Säulen tasten**) kann, auf welchen das
27 Haus ruht, und ich will mich daran lehnen. *Und das Haus war voll von Männern und
Weibern, und dort waren alle Häupter der Pelischtim und auf der Gallerie gegen drei

*) נחשתים wie 2 Kön. 25, 7 ꝛc. sind eiserne Ketten, wie wir sagen „in Eisen" legen. Die Doppelglieder der Kette bewirkten den Dual.

**) Keri: המישני für das irrige הימשני, das nicht vorkommt von משש, מוש, μάσσω, tasten, onomapoet. wie palpare, tappen.

Tausend Leute, Männer und Weiber, um zuzusehen der Kurzweil mit Schimschon. *Und 28
Schimschon rief zu Gott und sprach: Mein Herr Gott, denke an mich und stärke mich
noch dieses Mal, o Gott, daß ich noch einmal Vergeltung nehme um meiner zwei Au-
gen willen. *Und Schimschon faßte die beiden Mittelsäulen, auf denen das Haus ruhte, 29
und drückte sich an sie, an die eine mit seiner Rechten, an die andere mit der Linken.
*Und Schimschon sprach: Es sterbe meine Seele mit den Pelischtim, und er bog mit 30
Kraft, und es stürzte das Haus auf die Fürsten und das ganze Volk, das darinnen
war, und es waren der Todten, die er in seinem Tode getödtet, mehr, als er im Leben
erschlagen hat. *Und seine Brüder zogen hinab und das ganze Haus seines Vaters, 31
nahmen ihn, brachten ihn hinauf und begruben ihn zwischen Zorea und Eschtaol, im
Grabe des Manoach, seines Vaters, und er richtete Israel zwanzig Jahre.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und die Pelischtim faßten ihn.** Die Katastrophe ist furchtbar. Der Fall eines Helden ist thränenwerth und traurig über alles Andere. Elende Feinde bemächtigen sich dessen, der zwanzig Jahre gesiegt. Im Taumel eines gebrochenen Geistes unterliegt er der Menge wie ein verwundeter Leu einer heulenden Meute von Hunden. Aber auch noch jetzt müssen sie den Heldenarm empfunden haben. Ihre grausame Vorsicht zeigt es. Sie tödten ihn nicht, denn sie hassen ihn zu sehr. Aber noch ehe sie ihn nach Asa bringen, stechen sie ihm die Augen aus. Er muß ohnmächtig werden durch Blindheit, erst dann, meinen sie, ihn nicht mehr fürchten zu müssen. Sehr schön bemerkt die jüdische Auslegung zu diesem Leiden Simsons, daß er, „weil er seinen Augen zu sehr gefolgt, — wo er durch Sinnenreiz sich fesseln ließ — nun die Augen verlor" — und gefesselt ward. In welche Sünde verfällt doch der wilde Haß der Menschen! Alle Grausamkeit ist ein Wahnsinn des Unglaubens. Aber die Sünde rast, wenn sie sich am Auge vergreift und den Brunnen des Lichtes verstopft, an welchem das Leben Freude und Freiheit hat. Es entschuldigt die Philister nicht, daß nicht sie allein diese satanische Lust geübt haben. Die Augenblendung hat ihre Weltgeschichte wie alle Sünde. Tiefsinnig ist die Mythe bei Herodot (9, 93), wo die Blendung des Evenius, eines Priesters des Sonnengottes, an ihren falscheifrigen Thätern bestraft wird. Aber gleichwohl, soweit die Sonne scheint[1]), kannten die Menschen diese satanische Wuth. Auf den Monumenten von Ninive sieht man einen König, der seinem Gefangenen mit der Lanze die Augen aussticht, wie dies dem Zedekia, dem gefallenen König von Juda, Nebukadnezar anthun ließ. Man kannte selbst verschiedene Theorien dieser gräulichen Kunst. Bei den Persern, wie Procop berichtet (Pers. Denkwürdigk. 1, 6), goß man entweder glühendes Oel in die Augen oder stach man die Augen mit glühender Nadel aus. Das Letztere drückt wohl das hebr. נקר aus, das Auge ausbohren, oculum effodere (vgl. meinen Schamir S. 86). Die schreckliche Weise, mit glühendem Eisen über das Auge herzufahren, galt nicht immer für erfolgreich und half Manchem zu noch einigem Genusse des Lichtes (vgl. Desguigne's Gesch. der Hunnen 4, 93 u. A.). Das Mittelalter nannte es abbacinare (ital. noch so, vgl. Ducange sub voce); denn die christlichen Völker haben sich dieser Gräuel nicht enthalten. Nicht blos unter den Byzantinern (wo Isaak Comnenus ein berühmtes Beispiel ist), auch unter den Franken — und Augenblendung gehörte zu den Strafen der deutschen Volksgesetze — (vergl. Chilperich's Gesetze bei Gregor. Turon. hist. Franc. 6, 46), auch unter den Normannen, wo sich freilich Robert v. Belesme (der Teufel) nicht mehr damit begnügte. Im Aufruhr von Cöln (1074) ließ selbst der geistliche Fürst der Stadt sie an seinen Feinden ausüben, wie Lambert erzählt, und in das norddeutsche Volksbewußtsein ging die Erinnerung daran über: Im Märchen von dem Mann, der große Stärke durch ein blaues Band hat, das er trägt, werden diesem, nachdem ein Weib ihn verrathen, die Augen ausgestochen (Müllenhoff S. 419).

Es war nur eine Dichtung, daß Belisar, der Held, seiner Augen beraubt, um den Obolus bettelnd einherzog, — aber sie bleibt weit hinter dem unsäglichen Leid zurück, das Simson angethan ward.

Das Bewußtsein des Verraths, den er an Gott verübt, und der schauerlich an ihm verübt ward, — der Fall von einer Höhe, die so herrlich und gesegnet war, in eine unbeschreibliche Schmach, — die Ohnmacht des siegreich Freien, — die Blindheit des Scharfsinnigen, — die Ketten an seinem geweihten Leib, das Triumphgeheul des feigen Feindes, alles das brach so gewaltig über seine Seele herein, daß ein Geringerer als er im Schmerz die Seele ausgehaucht hätte.

Und sein Volk schwieg. Aber die Philister fürchteten ihn noch in der Blindheit. Eiserne Ketten fesselten ihn und im Hause der Gefangenen trieb er eine Mühle[1]). Größer konnte die Schmach nicht sein. Denn der Held der göttlichen Freiheit war zu Sklavendiensten erniedrigt. Daß Sklaven im Alterthum die Mühlen drehten, ist bekannt (2 Mos. 11, 5; 12, 29), und zwar, waren die also Beschäftigten als die Gemeinsten[2]), in der übelsten Lage, welche von allen Sklaven den mindesten Geldwerth hatten (vgl. Böckh, Staatshaushalt der Athener I,

1) Nach Herodot 4, 2, hätten die Scythen jeden Sklaven geblendet. Alexander Severus soll gesagt haben, daß wenn er einen schlechten Richter sehe, er die Neigung habe, sein Auge mit dem Finger auszureißen (Lamprid. 17; vgl. Salmas. zur Stelle).

1) Wenn spätere Autoren dies auch von König Zedekia erzählten, so ist dies wohl nur dem Geschicke Simsons angepaßt (vgl. Ewald. Gesch. Israels 3, 445.)

2) Daraus erklärt sich auch die Anekdote bei Aelian Var. 14, 18.

S. 95, ed. II. [1]). So groß Simson da gestanden hatte, so tief wurde er gebeugt. Aber mitten unter seinen unsäglichen Leiden

**begann sein Haar wieder zu wachsen.** Mit geblendeten Augen fing er an geistig zu sehen, — unter den Ketten wurde er frei, — bei der Sklavenarbeit wuchs er zur Freiheit Gottes. Als er noch im Glück war, verdeckte ihm die Person Delila's den Blick auf Beruf und Pflicht für sein Volk, — nun aber sah er trotz Blindheit und Kerkermauer die Kraft und Größe seines Gottes. Er erkannte seinen Fehler, er that Buße, — die Größe des gefallenen Simson bestand wie in allen edlen Naturen, daß er im tiefsten Leid größer und freier ward wie zuvor.

**Und die Häuptlinge der Pelischtim versammelten sich.** Ein allgemeines Dank- und Opferfest soll in Gaza gefeiert werden. Man erkennt daraus, daß Gaza damals der philistäische Vorort gewesen und daß Dagon, der Gott in Gestalt eines Fisches (דג), als der religiöse Gegensatz gegen Israel bei ihnen galt. Er, gleichsam der Meergott, welcher die Seestädte beschützt, gegenüber dem Gotte Israels, der den Continent des Landes gewonnen. Die Feierlichkeit, welche die Philister veranstalten, wozu alle Philisterstämme und Fürsten kommen, zeigt von dem unerhörten Schrecken, den Simson ihnen eingeflößt. Daß sie ihre Freude in einem Dank- und Opferfest für ihren Gott ausdrücken, ist an und für sich seltsam, da sie ja den schmutzigen Hergang der Sache kannten, nichts desto minder ist der Umstand lehrreich genug. Israel konnte daraus ersehen, daß die Philister jeden Sieg, über einen von ihnen zugleich als eine That ihres religiösen Cultus auffaßten, in sofern besser als die Israeliten, welche die Thaten ihres Gottes immer wieder vergaßen.

**Laßt den Schimschon kommen, daß er uns Kurzweil mache.** Das Dankfest der Philister aber war wie sie selber. An ihren Festen kann man die Menschen erkennen. Da war von keiner Demuth die Rede. Es fehlt der Ernst, obschon sie sich an ihre Verluste erinnern. Heiden kennen eben keine Buße, die am schönsten ist im Glück. Sie preisen zwar ihren Gott, aber sie beten nicht. Ein Volksfest wird gefeiert, wenn sie essen, trinken und prahlen. Es war ihnen wohl zu Muth über den Sieg, den sie nicht erfochten haben. Die Freude steigt bis zum Gipfel, als sie Simson holen lassen. Wie ein Bär an der Kette wird er herbeigeführt. Es ist des Volkes übelste Seite der Spott und Hohn gegen den wehrlosen Feind. Wie hätten die Römer den Hannibal behandelt, wenn sie ihn gefangen hätten? Wie ist es Jugurtha ergangen, als er im Triumphe eingeschleppt ward! Aber dieser numidische Fuchs wird wahnsinnig über die Schmach, die man ihm anthut (Plut., Markus 12). Der blinde Löwe von Israel geht ruhig einher und fühlt schon die Weihe Gottes wieder auf seinem Haupt. Sein Erscheinen war die höchste Kurzweil, und der Umstand, daß ein jeder Philister wagen konnte ihn zu betasten, zu verhöhnen, mit dem Blinden Unfug zu treiben, versetzte sie in den höchsten Jubel. Aber der Hochmuth kommt vor dem Fall, und sie kannten den Mann, den sie verspotteten, noch nicht genug.

**Und sie stellten ihn zwischen die Säulen.** Ueber die Bauart des Gebäudes, in welchem das Ereigniß vorging, ist viel geschrieben worden. Bertheau hat nicht Unrecht, wenn er sagt, daß etwas Spezielles nicht festgestellt werden kann. In der That lag dem Erzähler nicht daran, eine architektonische Schilderung zu geben. Doch erhält man immerhin eine verständliche Vorstellung. Wenn man Simson zwischen die Säulen stellte, offenbar darum, daß er von Allen gesehen werden konnte, also in die Mitte. Säulen tragen, nach der alten Vorstellung, auch der Himmel und Atlas, ob er nun beide Säulen (das liegt im ἔχει δέ τε κίονας, Od. 1, 59) hält oder diese selbst mit seinen Schultern ist — er kann den Platz nicht verlassen, wenn nicht der Himmel zusammenbrechen soll. Diese poetische Anschauung ist auch in Hiob 26, 11, wo die Säulen des Himmels schwanken vor Gottes Dräun. Das Tempelgebäude gab davon ein Abbild. Zwei gewaltige Säulen trugen zumal das Hauptgebälk des weitläufigen Hauses. Um das Haus rings umher lief eine Gallerie (Letner, Empore), auf welcher das Volk sich befand. Diese heißt גָּג, Dach, womit im Orient die flachen Dächer der Häuser benannt werden, die auch eigentlich nur unbedeckte, vergitterte Gallerien sind. Diese Estraden oder Gallerien können nicht von den Hauptsäulen getragen sein [1]), denn Viele würden dann Simson nicht gesehen haben. Nur wenn der Held im untern Raume frei zwischen den Säulen stand, die das Haus trugen, an welchem der Letner war, so wurde er von Allen gesehen, und seine Bitte an den Knaben, ihn sich frei an die Säulen lehnen zu lassen, hatte gar nichts, was diesen Umstand störte. Wenn man zusieht, gibt der Erzähler mehr als scheint. Simson kannte offenbar die Bauart des Hauses von früher. Er wußte auch, daß man ihm einen Platz in der Mitte gegeben haben würde. Der Knabe konnte es ihm auch gesagt haben. Es waren noch mehrere Säulen, wahrscheinlich ging eine Säulenhalle durch das Gebäude. Aber Simson bittet ausdrücklich, an die Hauptpfeiler „auf welchen das Haus ruht“, gestellt zu werden. Das Haus war unten mit אנשים und נשים, den vornehmen Männern und Frauen und Fürsten besetzt und hieß בית, auf der Gallerie (גג) waren 3000 Leute איש ואשה, d. h. das andere Volk. Daß dieses גג (Gallerie) unter dem Hause, d. h. der Decke, welche die Säulen trugen, sich befand und daher mit dem Hause zusammenbrach und zerschlagen ward, geht aus V. 30 hervor, wo es heißt, daß das Haus fiel auf Alles „was darinnen war“ (אשר־בו).

**Und Schimschon rief zu Gott.** Als Simson zu Gott rief, hatte er sich ganz wiedergefunden. Als er wieder beten kann, ist er wieder der Held. Eine Inbrunst strömt aus diesem Gebete wie der Weih-

---

1) טחן heißt mahlen. An die obscöne Nebenbedeutung schließt der Talmud an (Sota l. l.; Jalkut n. 71), wenn er Simsons Schmach, die er leiden mußte, noch mehr ausmalt. Aber seltsam ist, daß mehrere Ausleger dies für Ernst genommen haben, daß Bayle nicht die Quelle kennt und statt der Schmach ein Vergnügen annimmt (Dict. 3, 2658).

1) Wie Stark meint (Gaza, S. 332), dessen Vorstellung doch nicht klar ist. Auch ist nicht nöthig, daß die Säulen, Amudim, hölzerne Pfosten seien. Bei der Größe des Gebäudes waren sie wohl von Stein.

rauch vom Altar. Es ist der volle und tiefe Seufzer, der sich in seiner Seele nach den ungeheuren Erfahrungen der letzten Tage aus Schmerz und Hoffnung gesammelt hat. Alle Namen, die er von Gott weiß, wendet er an und bekennt ihn in der dunkeln Nacht, die ihn umgibt, tiefer, inniger wie einst im Sonnenlicht. Dabei sind seine Gedanken schön geordnet. Denn alle Inbrunst betet über homiletische Kunst. In drei Theile zerfällt es. Dreimal ruft er Gott. Jeder einzelne Theil faßt drei fein geschiedene Gedanken. Er beginnt „Herr (אדני), Gott (יהוה) gedenke mein.“ Mitten in der Knechtschaft, „in Ketten und Banden durch die Philister, die seine Herren sind, ihn holen und schicken, ruft er den Herrn (אדון) im Geist und im Himmel an — mitten im Jubel der Philister über den Sieg ihres Götzen, ein scheinbarer Triumph ihres Dagon, ruft er zu Jehovah (יהוה), dem großen Gott Israels, denn dieser allein ist der Herr. Allein und verlassen, mitten unter wüthenden Feinden, ruft er zu Gott: „Ach, du gedenke mein.“ זכר hat meist die Bedeutung des gnädigen Gedenkens Gottes in seiner Fürsorge. Mit einem Herzen voll Buße betet er dies. Denn früher „war Gott von ihm gewichen und er aus seiner Fürsorge gefallen.“ Wird Gott erst an ihn denken, dann ist er wieder aufgenommen in seine Gnade.

**Und stärke mich noch dieses Mal, o Gott.** „Stärke mich.“ Er vertraut nicht mehr auf sich selbst und auch nicht auf sein wachsendes Haar. Die Weihe und Stärke, die ihn einst schmückte und die er nun erbittet, ihr Quell ist in Gott. Darum wiederholt er noch einmal und zwar als האלהים, seinen Anruf. Elohim mit dem Artikel ist der wahre, der einzige Elohim, nämlich der Gott Israels (vgl. oben zu Kap. 6, 20 u. 36 und zu 8, 3; 13, 18). Während rings umher die Feinde ihren Gott preisen als den Sieger (V. 24), betet er zu Gott, daß er, der wirkliche Elohim, die wahre Kraft, ihn stärken möchte „noch dieses Mal.“ Er bittet nicht der frühere Simson zu werden. Er hat abgeschlossen mit dem Leben. Er möchte nach solcher Schmach gar nicht zurückkehren. Nur noch dieses Mal bittet er um Stärke, welche Gott gibt und nimmt, wie Er will, nicht daß sie, wie er früher geglaubt, fest in ihm läge, ob im Gebrauch oder Mißbrauch. Wozu er sie gebrauchen will, spricht er zum dritten aus:

**Daß ich noch einmal Vergeltung nehme um meiner zwei Augen willen.** Darf er so bitten? Als Simson darf er es. Denn zum Vergelter an den Philistern war er berufen, seine ganze Aufgabe war gegen die Tyrannen gerichtet. Er war nur gefallen, weil er, statt Vergeltung zu nehmen an den Unterdrückern seines Volkes, bei dem Philisterweibe seine Kraft verkauft hatte. Er hatte zu nichts Anderem seine Kraft gehabt. Bittet er von neuem um dieselbe — darf er gar nicht sie zu anderen Zwecken wünschen. Stricke zum Spiel zu zerreißen war nicht seine Sache, sondern dem Feinde die Kraft des gnädigen Gottes Israels zu zeigen.

Aber darf er denn sie für „seine zwei Augen“ fordern? Als Simson darf er es. Er hat sich in seinem Gebete nicht darauf berufen, er sei ein נזיר אלהים; in seiner Demuth wagt er dieses nicht mehr, nachdem ein Scheermesser über sein Haupt ging. Aber die Kraft, die er besaß, hatte er doch deßhalb. Sie war nicht an ihm dem Menschen, sondern dem Nasir. Sie war nicht sein, obschon er sie mißbraucht hat. Er hatte sie gegen die Feinde bekommen. Aber selbst wenn er sie jetzt völlig wieder besäße, so könnte sie ihm nichts helfen. Der Verlust der beiden Augen hindert ihn daran. Er könnte nicht wie ein blinder Feldherr — wie Dandolo, der Doge von Venedig — wie Ziska, der Böhme — sein Volk anführen, denn er ist kein Feldherr, sondern ein Held, der allein steht und kämpft. Der Verlust dieser Augen schließt daher seine Wirksamkeit ab. Sie sind es, die ihn als Werkzeug des Gottes Israels nicht mehr dienen lassen. Darum will er nicht Rache nehmen für die Spott, Schmach, Ketten, Kerker — nur für die zwei Augen — hätten sie ihm nur eins gelassen [1])! es ist nicht seine Rache, es ist des Volkes und Gottes Sache, die ihn auserkoren hat.

Allerdings steht נקם אחת eine Vergeltung den zwei Augen gegenüber. Er kann nur noch einmal einen Schlag thun, aber der eine, den er kann und im Sinne hat, wird für beide ausreichen. An den Pelischtim will er diesen Schlag thun, die rings um ihn her den Götzen preisen, welcher Sieg verlieh, während es doch nur seine Verblendung vorher war, um die er fiel, und seine Blindheit jetzt ist, in der sie sich sicher fühlen.

Dreimal hatte er versucht, Delila zu widerstehen, dreimal spielte er mit seiner Kraft — und dann fiel er. Dreimal betete er nun zu dem dreimal genannten Gotte, zu der Dreieinheit Jehovah's um Verstand und Kraft.

**Und Schimschon faßte die beiden Mittelsäulen.** Er bezeugt sich ganz wieder in der alten Größe. Es war das erste Mal, daß er wieder unter einer Fülle von Philistern stand, und schon dachte er an Kampf. Und trotz des elenden Zustandes, in dem er sich befand, hatte er auch gleich den Punkt gefunden, an dem er seine That auszuführen gedenkt. Die Blindheit, in der er wandelt, wird ihm zum Mittel seines Sieges. Er steht zwischen den Mittelsäulen, den Trägern des Hauses, die nicht weit von einander sind — der Blinde darf sie fassen, um sich daran zu halten (לפת [lapat] obschon nur hier, bezeugt sich in dieser Bedeutung durch die Analogie von sanscrit labh, griech. λαμβάνειν, λαβεῖν). Er drückt sich fest an sie mit beiden Armen und spricht:

**Es sterbe meine Seele mit den Pelischtim.** Schon der Gedanke der That ist ungemein. Während die Philister jubeln, trinken, höhnen — ärger wie Belsazar — und den geblendeten Helden tief gedemüthigt und beschämt meinen — ist er dabei, eine Riesenthat auszuführen, wie ein Beter und Kämpfer vor der Schlacht. Freilich kann er dies nicht, ohne sein eigen Leben zu verlieren — aber er lebte nur,

---

1) Darum ist die Auslegung meinerseits nicht getheilt und gerade die nicht passende, welche Simson der Rache wegen eines der beiden Augen zuschreibt. Das wäre bloße Rachsucht. Das מן in משתי ist comparat. zu nehmen. Er will eine Rache, die über die zwei Augen und statt ihrer genommen wird. Die jüd. Auslegung ist nur einer besondern Homilie gefolgt, die im Grunde „beide Augen“ versteht.

um zu siegen. Sieg ist mehr als Leben. Vom Selbstmord zu reden, ist ganz unpassend. Er hat sich nicht getödtet in der ärgsten Schmach. Er ist für die Feigheit des Selbstmords zu groß. Denn dieser ist auch eine Flucht. Und Helden fliehen nicht. Aber der blinde Mann sieht die jetzige Gelegenheit zum Sieg. Er nimmt sie wahr, ob sie ihm selbst auch das Leben koste[1]). Nicht als ob er sich getödtet, wäre er davon gekommen. Er kann nicht davon kommen — er weiß es, wenn die That gelingt. Aber er kann auch sterben. Er ist versöhnt mit seinem Gott. Seine Augen haben wieder gesehen, den, der seine Stärke war. Die Tragödie endet gewaltig. Eben noch Jauchzen, Schwelgen, Lachen— da beugt Simson mit Kraft die Säulen[2]) — sie brechen, das Haus stürzt[3]), ein furchtbares Krachen und der Tempel — ist ein ungeheures Grab. Dagon, wo ist dein Sieg! Asa, wo ist deine Kraft! Den Becher am Mund, den Hohn in der Seele, zerschmetterte Fürsten und Priester ihres Götzen Stein. Mit durchdringendem Schrei sinken die dichten Massen zusammen. Die Gallerien stürzen gräßlich mit ihrer Last auf die Häupter der Untern. Der Tod war schneller als alle Rettung — der Wechsel von der Stimme des Jubels bis zum Stöhnen und Röcheln des Untergangs furchtbar wie der Blitz. Mitten unter ihnen groß und fröhlich stand der Held und empfing den Tod. Nicht mehr mit Knochen von Eseln — mit Säulen von Marmor hat er seine Feinde besiegt. Der Tempel Dagon mit seinen Tausenden war ihm zum Leichenhügel gehäuft; da Simson sterben mußte, größer konnte er nicht fallen. Die Verräther, die Peiniger, die Spötter, die Feinde, die Tyrannen lagen ihm Alle zu Füßen. Der blinde Held starb als der große Sieger, der durch Leiden und Tod, was er einst verschuldet, in Buße und Gebet versöhnt.

Die Geschichte Simsons ist mehr denn alle Dichtung. Ihre schlichte Erzählung zugleich mit der höchsten Kunst geschmückt. Ihre Treue und Wahrheit bezeugt sie durch das Herz jedes Lesers. Ohne Zauberkünste, mit natürlichem Schmerz und Tod ist sie voll von Wundern des Geistes.

Wer hat aber die Nachricht von den letzten Stunden des Helden berichtet? Wer entrann, um sein Thun und Beten zu schildern? Es scheint, daß die kurze Darstellung auch das nicht ganz verhüllt. Ein Knabe, ein Knappe (נער) führt ihn, als ihn die Philister aus dem Gefängniß rufen (V. 26). Die Vermuthung liegt nah, daß dies kein Philister war. Es liegt nah, daß dem Richter Simson in sein Gefängniß ein Diener gefolgt ist, dessen Treue sich fest bewährt hat. Es vermehrte den Triumph der Philister, dies zu dulden. Ist dies der Fall, so erklärt sich Vieles. So hat ihm dieser eine Schilderung des Festes gegeben, innerhalb dessen er sich befand — auch ihm gesagt, wo er hingestellt worden ist. Von diesem konnte er leicht erlangen, an den Platz geführt zu werden, den er für nöthig hielt. Dieser war eingeweiht in sein Beten und Sinnen und darum, daß er diesen entließ, bevor er die Säulen erschütterte, erklärt sich, daß er, ohne aufzufallen, die besondere Stellung an den Säulen einnehmen durfte. So entging der treue Knappe dem Tode (nicht, daß er wie Lichas vom rasenden Herakles zuletzt noch zerschmettert ward) und berichtete schnell das Ereigniß in der Heimat.

**Und seine Brüder zogen hinab.** Zum ersten Mal hört man von Theilnahme seiner Brüder und von seines Vaters Haus. Doch ehrt sie die Eile, in der sie nach Gaza zogen und die große Gemeinschaft, in der sie es thaten. Noch mögen sie den verschütteten Tempel und die Leichenhaufen gefunden haben. Sie hoben ihn auf und trugen ihn in feierlichem Leichenzuge (so wird zwar וישאו אתו zu verstehen sein, hinauf in das Grab seines Vaters, der den Schmerz seines großen Sohnes nicht erlebt hatte [1]). Die erschrocknen Philister ließen Alles zu. Bei ihnen war Trauer und Angst eingebrochen. Alles war in Verwirrung, die Fürsten waren todt. Und an ihren Gränzen vorüber ward in stillem Zug der Leichnam des Helden getragen, der sie im Tode mehr schlug, denn im Leben.

**Und er richtete Israel zwanzig Jahre.** Das wird hier wiederholt, damit es feststehe, es habe erst dieses Ereigniß die zwanzig Jahre seines Amtes beschlossen.

Simson lebte und starb im Kampfe gegen die Volksfeinde, die Philister. Dasselbe Geschick hat seine Geschichte und die Auslegung derselben erfahren. Von Julian, dem kaiserlichen Philister, an bis auf viele Schriftsteller der letzten Jahrhunderte. Namentlich im 17. u. 18. Jahrhundert war es, wo Pietätlosigkeit, Kritik und frivole Nüchternheit freie Forschung allzu oft genannt ward. Der ästhetische Ungeschmack, der zum Theil aus der klassischen und deutschen Literatur vertrieben ward, nistete in der Exegese des alten Bundes weiter[2]). Aber Joh. Philipp Heine mag damals Recht gehabt haben (dissertat. sacrae, p. 259), daß der Spott gegen Simsons Kinnbacken und Füchse Weiteres gesucht hat. Aber meistens war es der philisterhafte und prosaische Unglauben, wie sein Charakter zumeist ist, wo er wirklich ist, welcher das wunderbare Drama des Lebens von Simson nicht begreifen und würdigen konnte.

Ein dürrer Vergleich mit Herkules kehrte immer wieder, obschon tiefere Einblicke offenbaren, daß, den Löwen abgerechnet, dessen Sieger beide waren (siehe oben), Herakles der mindest geeignete griechische Heros war, mit Simson verglichen zu werden; Doch hätte dies mögen in der Sinnigkeit geschehen, welche ältere Kirchenlehrer offenbaren. Aber Piper bemerkt (Myth. der christl. Kunst 1, 131), daß nicht

1) Augustinus de civit. dei 1, 26. Quid si enim hoc fecerunt non humanitus deceptae sed divinitus jussae, nec errantes, sed obedientes sicut de Samsone aliud nobis fas non est credere."

2) Die Geschichte bei Pausanias 6, 9 ist wenig geeignet, verglichen zu werden.

3) Den Schrecken eines solchen Einsturzes, obschon in kleinerem Maßstabe, erlebte König Heinrich, der Sohn Barbarossa's 1183 in der Probstei zu Erfurt. Die Pfeiler und der Boden brachen. Viele kamen um. Nur der König und der Bischof, die in einer Nische saßen, kamen davon; cf. Chron. mont. sereni zu 1183, ed. Mader p. 48. Am 21. Juli 1864 brach in der Petersburger Verklärungskirche eine der Granitsäulen, welche die Kuppel trugen. Eine furchtbare Katastrophe trat ein, als die Kirche über Massen von Neugierigen zusammenbrach.

1) Daher ist es nur poetisch, wenn Milton den Manoach noch bei der Katastrophe Simsons leben läßt.

2) In einer Schrift wider die Juden (Berlin 1804) wird sein Thun „scheußlich" genannt.

einmal der Löwenkampf des Simson in der altchristl. Kunst dargestellt worden ist, und in späteren Kunstwerken ist Herkules ebenso gut neben David als neben Simson abgebildet worden. Menzel meint (Symbolik 2, 380), daß die Darstellung Simsons, wie er dem Löwen den Rachen aufbricht, über Kirchthüren im französischen und deutschen Mittelalter Mithrasbildern nachgeahmt sei. Es war dieselbe Darstellung, in welcher Simson einen Fuß auf den Löwen stellt und mit den Händen den Kopf würgt, welcher auch in byzantinischen Bildern typisch ist (Schäfer, Handbuch der Malerei S. 127).

Die höchste Auffassung, welche ihm die neue Poesie hat zu Theil werden lassen, findet sich in Miltons Samson Agonistes, aber das Drama behandelt nur das Ende Simsons und verunstaltet trotz erhabener Gedanken und christlicher Innigkeit die schöne Einfachheit der Schrift durch opernhafte Zusätze. Berühmt ist das Oratorium Händels Samson (zum erstenmal in London 12. Oct. 1742 aufgeführt), dessen Text von Milton, aber des großen Stoffes nicht würdig ist. Der geschätzte Componist Joach. Raff hatte die Absicht, eine Oper Samson zu veranstalten, von der ich nicht weiß, ob sie aufgeführt worden ist. Wie niedrig das Verständniß des Richterbuches und Simsons im vorigen Jahrhundert stand, zeigt das Gespräch von Herder (Geist der Ebr. Poesie, Ges. Werke 2, 204), wobei der Dichter zwar die Erzählung heben will, ohne im Stande zu sein, das „charakteristisch-eigenste und schönste" anders als in Nebensachen zu finden.

Es ist nicht ganz deutlich, was Simson in der katholischen Legende zum Medicus[1]) macht, aber auch nicht treffend, wenn ihn ein Jurist des siebzehnten Jahrhunderts († 1672) La Mothe le Vayer, zum Muster eines skeptischen Denkers darstellt[1]). Ein Typus ist er (vgl. die Einleitung) des alten Volkes Israel selbst, das, seine Weihe auf dem Haupte überall siegt — wenn sie diese aber selbst entweiht, obschon das Gottesvolk in Knechtschaft und Ketten fällt. Tiefsinnig sind die Typen der alten Kirchenlehrer, in welchen sie sein Leben und Leiden mit Christo vergleichen — bewundernswerth ist dabei die erhabene und reine Gesinnung der Väter selbst, die Geist findet, weil sie ihn sucht. Ein Bild auf den Chorstühlen im Kloster Maulbronn in Holz stellt Simson als diesen Vortypus dar, auf dem Löwen, als Sinnbild des Todes reitend, dem er den Rachen aufreißt, mit lang wallendem Haar — während gegenüber das Einhorn im Schooße der Jungfrau liegt — beides Symbole von Geburt und Auferstehung Christi. Denn von ihm gilt, was der Apostel ausspricht (Hebr. 11, 32. 33), daß er durch Glauben der Löwen Rachen verstopft hat.

Es ist erwähnenswerth, daß während die Namen der andern Richter, Othniel, Ehud, Barak, Gideon, Jiftach im Lebensgebrauche der Juden fast gar nicht vorkommen, der Name Simson häufig in alter und neuer Zeit Anwendung fand.

In der Rede Samuels (1 Sam. 12, 11) gedenkt er eines Helden zwischen Jerubbaal und Jiftach: Bedan, der kein anderer als Simson sein kann. Die Lesart der Sept. *Βαράκ* hat keine Wahrscheinlichkeit), Bedan ist Ben Dan, der Danite. Wenn dieser Name zur Ehre des Stammes in Gebrauch gekommen ist, so doch ohne Zweifel mit Bezug auf den Segen Jakobs über Dan, bei welchem man nach dem Leben Simsons stets an diesen gedacht haben muß. Dan wird Richter sein in seinem Volk wie einer „der Stämme Israels." Es offenbart sich dadurch das uralte Bewußtsein der Prophetie Jacobs und nirgends steht bedeutungsvoller „Herr, ich warte auf dein Heil." (1 Mos. 49, 18.)

1) Wenn er doch gemeint ist. Vgl. Raynaudi Tituli cultus Lugdunensis in seinen Werken, 8. 571.

1) cf. Bayle, Dict. 3, 2658.

## Siebenzehntes Kapitel.

### V. 1—13.

Und es war ein Mann vom Berge Efraim, und sein Name war Michajehu. 1
*Und er sprach zu seiner Mutter: Die tausend und hundert Silberstücke, die dir ge- 2
nommen sind, und du fluchtest und sprachst es auch vor meinen Ohren aus — sieh',
das Geld ist bei mir, ich habe es genommen, und seine Mutter sprach: Gesegnet sei
mein Sohn vor Gott. *Und er gab die tausend ein hundert Silberstücke seiner Mutter 3
zurück, und seine Mutter sprach: Geheiligt hatte ich das Geld für Gott aus meiner
Hand für meinen Sohn zu machen Bild und Gußwerk, und nun gebe ich es dir wieder.
*Und er gab das Geld seiner Mutter zurück, und es nahm seine Mutter zweihundert 4
Silberstücke und gab sie dem Goldschmied, und er fertigte ein Bild und Gußwerk, und
es war im Hause des Michajehu. *Und der Mann Micha hatte für sich ein Haus für 5
Elohim, und er richtete sich Efod und Teraphim ein und bestellte einen seiner Söhne, und
es ward dieser zum Priester. *In diesen Tagen war kein König in Israel, jeder that, 6
was in seinen Augen wohlgefiel. *Und es war ein Jüngling aus Bethlehem Jehuda 7
aus dem Geschlecht in Juda, und zwar ein Levi, aber er war dort ein Gast. *Und 8
der Mann ging weg aus Bethlehem Jehuda, um anderswo, wo er es fände, sich aufzu-
halten, und er kam auf seiner Reise über's Gebirge Efraim bis zum Hause des Micha.
*Und Micha sprach zu ihm: Woher bist du? und er sprach zu ihm: Ein Levi bin ich 9

10 aus Bethlehem Jehuda und wandere umher mich aufzuhalten, wo ich es treffe. *Und
Micha sprach zu ihm: komme zu mir und sei mir zum Vater und Priester, und ich will
dir zehn Silberstücke auf Zeit geben und die Gebühr an Kleidung und den Lebens-
11 unterhalt, und der Levi ging. *Und es willigte ein der Levi zu wohnen bei dem Mann,
12 und der Jüngling ward ihm wie Einer von seinen Söhnen. *Und Micha bestellte den
13 Levi, und der Jüngling ward ihm zum Priester, und er war im Haus des Micha. *Und
Micha sprach: Nun weiß ich, daß Gott mir wohl thun wird, denn der Levi ward mir
zum Priester.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Auf die Erzählung von Simsons Heldenleben und Tod folgen am Schluß zwei Berichte, von denen der erste Kap. 17 u. 18, der zweite Kap. 19 bis 21 umfaßt. Sie sind von einander chronologisch und lokal unterschieden, beweisen sich aber beide nicht als zufällige Anhänge zu der bisherigen Erzählung, sondern gehören völlig in den durchdachten Organismus des ganzen Buches, durch welchen sie auch die Stellung erhalten haben, in der wir sie finden. — Die tief gehende Pragmatie des Buches (siehe Einleitung) geht dahin anzudeuten, daß die Heldenzeit der Richter zwar voll von Wundern des Erbarmens Gottes ist, — aber des organischen Mittelpunkts und der Einheit entbehrt, welche nur das rechte Königthum gewähren kann. Dieser Mangel hat sich selbst unter den größten Richtern offenbart. Der Einfluß der Richter erstreckt sich meist nur über die einzelnen Stämme, war angefochten von andern und verschwand aus seinem Hause, sobald er starb.

In Kap. 17 u. 18 tritt eine andere Lehre hinzu, die sich schon früher angedeutet hatte. Es gerieth auch der geistliche Mittelpunkt in's Schwanken. Und dies war die größere Gefahr. Das Heiligthum in Schilo, die Gotteslehre und der Bund in der heiligen Lade waren die eigentlichen Träger israelitischen Volksthums. Von dieser Einheit im Geist hatte das Buch zu erzählen begonnen, „als nach Josua's Tode die Söhne Israels Gott fragten". Diese hatte sich auch in schweren Zeiten als die Bürgschaft des Volkszusammenhangs bewiesen. Es waren wohl zwölf Stämme in ihren Städten von Beerseba bis an den Jordanquell, aber nur ein Heiligthum, wo man den Gott Israels befragte. Doch es schien, daß der lange Mangel eines politischen Organismus auch die Einheit der geistlichen Autorität bedrohete. Denn nicht blos der fremde Götzendienst, welcher den Nerv der Volkskraft und Nationalfreiheit bedrohete, sondern auch der subjektive Aberglauben und leichtfertige Spaltung innerhalb des Gottesthums machten sich geltend. Dies lehrt die Geschichte von Micha's Tempelhaus.

**Und es war ein Mann vom Berge Efraim, und sein Name war Michajehu.** Geiz ist die Wurzel alles Uebels, sagt der Apostel. Die Habsucht ist unverschämt wie alle Sünde. Mit geilen Augen entweiht sie auch das Heilige. Der Tempel Reichthümer haben von jeher wilde Feinde gereizt, sie zu plündern. Und um den Segen frommer Gaben werden die Gotteshäuser beneidet. Nach Schilo in Efraim zogen die Leute Israels, welche an יהוה glaubten, übten ihre frommen Pflichten, fragten um die Wahrheit Gottes, beteten und opferten zur Ehre und Erhaltung des Hauses des Herrn. Unter denen, die solches thaten, ist gewiß auch der Vater des Michajehu gewesen. Denn, daß er Gott bekannte, sieht man aus dem Namen, den er diesem, seinem Sohne, beilegte, מיכיהו „wer ist wie יהוה"; solche Namen legt man nur in Häusern bei, wo יהוה wenigstens dem Scheine nach geehrt wird. Aber damit, daß die Söhne „Theodor [1]), Nathanael, Gottlob, Gottlieb" heißen, ist noch wenig Bürgschaft, daß die Menschen auch so sind, wie sie genannt werden. Der Vater des Michajehu war auch reich. Er hinterließ der Mutter große Summen. Allem Anschein nach war sie geizig, und das ist wohl der Grund, weßhalb der rechte Glaube an יהוה keine Wurzel bei ihr schlug, wenn sie seinen Gottes-Namen auch im Munde führte.

**Sieh hier ist das Geld, ich hatte es genommen.** Der reichen Frau war eine große Geldsumme weggekommen. 1100 Schekel stellten offenbar in der damaligen Zeit eine rechnungsmäßige Quantität vor, von der auch in „runder" Weise gesprochen ward. Das Weib war außer sich. Beim Gelde war ihre Seele. Und sie fluchte dem Diebe. Flüche sind im Orient noch bis auf den heutigen Tag ein schrecklicher Brauch. Man sah in ihnen eine Anrufung himmlischen Strafgerichtes. Man fürchtete daher im Heidenthume die Wirkung der Flüche nicht blos aus Glauben, sondern mehr noch aus Aberglauben. Man that zwar die Sünde, aber fürchtete den Fluch. Wie andere Diebe zwar stehlen, aber vor der Polizei ängstlich sich hüten. Dazu kam, daß Elternfluch als der größte Bann gescheut war (bei den Griechen vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theol. S.350) — noch Sirach sagte „daß der Mutter Fluch die Häuser niederreißt." In schauerlichen Verwünschungen ergingen die Flüche. Micha hört sie, und es geht ihm ein Grauen an. Er konnte nicht sagen „ein unverdienter Fluch trifft nicht" (Sprüche 26, 2). Er hatte das Geld genommen, am Besitzer dieses Geldes hafteten der Mutter Flüche. Mit diesen will er das Geld nicht. Hier hast du dein Geld zurück, spricht er, ich habe es genommen. Wie man Regen abschüttelt, möchte er das Fluchgeld los werden. Deinen Sohn, sagter, und sein Haus hast du verwünscht. Nimm's hin, ich mag es nicht haben. So weit ersichtlich ist, liegt in seinen Worten mehr ein Vorwurf, als Schuldbewußtsein. Und die Mutter gleicht jenen Leuten, von denen Jakobus sagt (Kap. 3, 10): „Fluchen und Loben geht aus einem Munde". Um Geld hat sie in unüberlegtem Zorn, ohne weitere Nachforschung, geflucht. Nun, da es da ist, soll ihr Sohn nicht darunter leiden. Als wären die Menschen Herren über Segen und Fluch, ruft sie aus: „Sei nun gesegnet mein Sohn vor Gott".

1) Der Priester, der später in Micha's Dienste trat, hieß יהונתן, d. h. Theodor, vgl. 18, 30.

Es war in jedem Fall Unrecht, daß der Sohn das Geld heimlich genommen hat. Der Zweck, zu dem er es nahm, scheint den Zusammenhang und die Rede der Mutter zu erklären. Was er später that, wollte er damit machen. Woraus hinreichend hervorgeht, warum er es heimlich that. Er glaubte wohl nicht, daß die Mutter es billigen werde. Denn die Fertigung von „Pesel und Masecha", von „Bild und Gußwerk" zu dem Zwecke, den er vorhatte, war überhaupt eine Sache, die ein „Diebstahl" war, wenn sie auch wie ein Gottesdienst aussah. Aber es kam anders. Es war natürlich, daß die Mutter ihn fragte, wozu er es genommen. Für יהוה, sagte er, habe er es bestimmt, ihm ein Haus für sich zu machen mit Bild und Gußwerk. Die Mutter, ihn zu beschwichtigen, spricht: so heilige ich es denn für den Ewigen (ליהוה) aus meiner Hand für meinen Sohn, (die Widmungsformel) daß er „Bild und Gußwerk" mache.[1]) So nimm nun das Geld. Es entsteht ein wahrer Wetteifer des Aberglaubens. Er fürchtet sich nun vor dem Fluchgeld. Und sie ängstet sich, daß die Vereitelung des scheinbar gottesdienstlichen Zwecks, zu dem es der Sohn verwenden will, nicht auf sie zurückfalle. Er hat seinen Diebstahl mit יהוה entschuldigt, und sie will ihren Fluch damit zudecken. So ist der Aberglaube die ärgste Profanation und die Verwandlung ewiger Wahrheit in subjektives Privatinteresse.

**Und es nahm seine Mutter zweihundert Silberstücke.** Micha hatte noch einmal das Geld zurückgewiesen. Er fürchtet den Fluch des Geldes in seiner Hand noch immer. Da läßt die Mutter „das Bild und Gußwerk" machen, aber nicht aus 1100 Schekeln, sondern blos aus 200. Es wird daraus sichtbar, daß nur Geiz, — nicht göttliche Widmung Ursache des Fluchs gewesen. Denn von mehr als 200 Schekeln (von 1100) kann sie sich auch jetzt nicht trennen. Anderseitig sieht man, daß der Zweck, wozu es Micha nahm, die Anfertigung des Bildes gewesen sein muß, denn es ward in seinem Hause aufgestellt, und er verbindet damit noch andere Operationen.

**Und er stellte Efod und Teraphim auf.** Aus diesen Worten enträthselt sich die ganze Thatsache und läßt sich wohl auf die ungefähre Zeit schließen, in welcher das Ereigniß geschah. Im väterlichen Haus des Micha war ein öffentlicher Bruch mit dem Dienst des יהוה, wie es scheint, nicht geschehen. Man hört dies aus seinem und ihrem Mund (V. 2, 3 u. 13). Aber ihr Herz war nicht ganz mit Gott. Man sieht dies an ihrem Geiz und Fluch. Es war kein Haus, worin man dem kanaanitischen Baal opferte — das aber auch von dem wahren Gottesdienst nur Form und Namen hat. In dem Hause des Joas stand, bevor ihn Gideon zerstörte, ein Altar des Baal und

1) Bertheau nimmt an, die Mutter habe das Geld widmen wollen, weil er schon ein Beth Elohim hatte, aber es wurde dieses erst durch das Bild. Natürlicher ist wohl, daß, als er durchaus das Geld nicht wollte, sie auf sich die Heiligung des Bildes mit jenem Gelde übernahm, um ihn von dem Fluche zu befreien. Sie kann auf diese Heiligung nur gekommen sein, weil er sie als Grund angegeben hatte, wozu er das Geld gebraucht habe, das er nahm. Die Mutter wendet nur 200 an; man meint, die andern seien zur Ausstattung verwendet worden, was wenigstens nicht gesagt ist.

eine Aschera — das war hier nicht der Fall. Aber die Selbstsucht und der abergläubische Eigennutz haben götzendienerische Art und Folge — wenn auch von יהוה, d. i. vom Gott Israels, noch gesprochen wird. Was R. Juda hallevi[1]) von Micha und Andern sagt, gilt namentlich von ihm: „er gleicht einem Menschen, der etwa die Unzucht triebe, seine Schwester zu heirathen, aber dabei streng die gebräuchlichen Ehegesetze beobachtete". Es gilt eben von ihm, daß er des Namens Gottes sich bediente, aber zum Eitlen (4. Mos. 20, 7. לשוא). Er machte einen Efod. Die Sünde, die er dabei that, lag nicht am Efod, sondern, daß er ihn aufrichtete. Der Efod war eine Einrichtung für den gesetzlichen Priesterdienst; die Urim und Tumim waren für den Hohenpriester Israels bestimmt (4 Mos. 28, 30), damit er durch sie das stete Organ objektiver Gottesweisheit sein könne für das ganze Volk an dem einen Orte, wo er den Dienst vor Gott thut. Daher konnten und durften sie nicht subjektiven Interessen einzelner Menschen oder Stämme dienen, noch anderswo befragt werden, als wo der Priester war, welcher die Urim und Tumim auf seinem Herzen hatte. Damit zeigt sich auch das Verständniß von Richter 8, 27 in völliger Klarheit, wo erzählt wird, daß, als Gideon aus dem Goldschatz der Midianitischen Beute einen Efod errichtet hatte, ganz Israel ihm nachbuhlte und er für das Volk ein Fallstrick war. Obschon Gideon wahrhaft dem Herrn diente und auch diese Aufrichtung des Efod dem Volke eine Erinnerung an Gottes Wunderthaten sein sollte, so war doch damit ein Vorbild gegeben, das vom subjektiven Aberglauben mißbraucht ward. Denn er stellte den Efod in seinem Hause auf. Es gab dadurch Anlaß, daß Andere meinten, dies auch in ihrem Hause thun zu können. Man sah bald nicht auf die Thaten, in Folge deren er den Efod aufgestellt, sondern nur auf das Geld, aus welchem es hervorging. Man kann annehmen, daß Gideons Beispiel gerade für Micha gefährlich worden ist. Nicht zu des Helden, sondern zu des Micha Schuld. Man empfängt dadurch einen Anhalt zur Bestimmung der Zeit, in welcher das erzählte Ereigniß vor sich ging. Es war ein Mann aus Efraim, der Gideons Geschichten nahe stand, und in Efraim war Hochmuth genug, um auf Alles, was in Menascheh, dem kleineren Stamm, wenn auch in wahrer Größe geschah, ebenfalls Anspruch zu erheben. Es ist die Art kleinlicher Selbstsucht zu aller Zeit, die außerordentlichen Beispiele großer Männer vor ihnen zu Vorwänden für ihre gemeinen Absichten zu entwürdigen. Gideon zerstörte den Altar Baals heimlich und brauchte dabei Leute und Mittel seines Vaters ohne dessen Wissen. Micha wird sich damit entschuldigt haben, als er heimlich das Geld der Mutter nahm, um dasjenige aufzurichten, was in seinem Interesse für Gott bestimmt war.

Die Anarchie der Privatwillkür kann nicht besser bezeichnet werden, als daß irgend ein Mensch (ויהי איש, V. 1) ohne Namen und Verdienst das zu thun sich vermaß, was Gideon, der Richter und Retter Israels, im besten Sinne unternommen hatte, und zwar dies auf demselben Gebirge Efraim that, wo wenige Stunden davon in Schilo die Lade Gottes

1) Kusari IV. 14, ed. Cassel p. 335.

und das gesetzliche Efod war. R. Nathan[1]) meint, die Orte seien sich so nahe gewesen, daß der Rauch aus beiden Häusern, wenn er aufstieg, sich vermischen konnte. — Irgend ein Mensch, der nichts hatte als Geld, nahm sich heraus, ein Tempelhaus mit Efod und Priester zu gründen und für Gottes Orakel auszugeben, und dies doch wohl zu keinem andern Zwecke, als das Volk anzulocken, welches im Drang seiner religiösen Bedürfnisse Auskunft suchte und Weihe und Gaben brachte. — Weil er dies wollte, mußte das Haus, das er gründete, dem Stiftszelte ähnlich werden, aber doch nicht so ganz, daß es blos für die völlig frommen Diener des יהוה Anziehung gehabt hätte. In solchem Falle hätte das Haus seinen Zweck nicht erfüllt, denn diese gingen gewiß auch dann nur nach Schilo. Es konnte einen Reiz nur dadurch ausüben, daß er dem Aberglauben der sinnlichen Anbetung Nahrung gab und diesen in den Formen des Dienstes, welcher dem יהוה gewidmet war, einschloß. Daher redete er von Gottes Weihe — stellte diese aber als פסל ומסכה (Bild und Gußwerk) dar. Er errichtete ein Efod, und fügte Teraphim hinzu. Er brauchte einen Priester; so lange ihm aber ein Levit fehlte, erkor er einen seiner Söhne zum Amte. Also überall subjektive Willkür, die Privatvortheil und Aberglauben unter frommen Namen verbarg. Treffend bezeichnet der Erzähler diese seine Sünde durch einige feine Züge. Bisher hatte der Mann immer Michajehu geheißen und der Name יהוה war an ihm erkennbar. Von V. 5 an, wo er das Haus eingerichtet hatte, wird er nur noch Micha genannt. Es soll an ihm der Name Gottes nicht entweiht werden. — Obschon er von יהוה redet (V. 13), wird doch sein Haus nur ein Beth Elohim genannt, wie auch die Häuser der Heiden-Götter hießen, nicht „Haus Gottes". — Es wird keine Vorstellung von dem gegeben, was der Goldschmied aus den 200 Geldstücken der Mutter gemacht hat, — aber es wird פסל ומסכה (Bild und Gußwerk) genannt. Damit ist zugleich die ganze Sünde gerichtet, die geschehen ist, denn es sind diese Worte der technische Ausdruck, unter welchem alles sinnliche Bildwerk zum Dienst des Götzendienstes verboten wird. Und zwar hat der Erzähler wohl 5. Mos. 27, 15 im Auge, wo es heißt: „Verflucht (ארור) ist der Mann, welcher macht פסל ומסכה, ein Gräuel vor Gott, Werke des Künstlers". Er deutet sicherlich an, daß derselbe Mann, der sich so sehr vor dem Fluch der Mutter wegen des Geldes graut, sich unter den Fluch des göttlichen Gesetzes selbst gestellt hat, als er solches Bildwerk gewollt oder doch genommen hat. Wie das Bild aber in der That beschaffen gewesen sei, kann mit Gewißheit nicht behauptet werden. Die Meinung, daß man ein Kalb dargestellt habe, ist gewiß nicht haltbar. Es ist falsch, daß irgend welche Leute den Gott Israels (יהוה) unter dem Bilde eines Stiers oder Kalbes

1) Sanhedrin 103 b. wird der Ort גרב genannt und drei מיל von Schilo entfernt genannt. Was den Namen betrifft, so scheint es nur ein Name der Schmach zu sein, mit Beziehung auf 5. Mos. 28, 20 und 3. Mos. 21, 20. Pesachim 117 a. scheint der Ort בכי, wahrscheinlich nach ähnlicher homiletischer Deutung genanut zu sein.

dargestellt hätten. Vielmehr stellte ein solches Bild den Gegensatz, und zwar den nationalen und geschichtlichen zu יהוה vor. Das ergibt sich sowohl aus dem Guß des goldenen Kalbes in der Wüste, wie aus der Geschichte Jerobeams.[1]) Aus der Analogie des Letzteren auf den Guß eines Kalbes durch Micha zu schließen, wäre gleichfalls irrig. Denn die That Micha's hat gar keine nationale, nur religiöse Bedeutung. Er will keinen Gegensatz zu יהוה, sondern eine abergläubische Concurrenz zu den Häusern Gottes herstellen. Wenn das Bild ein עגל, ein Kalb, gewesen wäre, so würde der Erzähler Gelegenheit genommen haben, dies zu sagen, denn schon dadurch, mit Beziehung auf den Götzendienst in der Wüste, wäre die Sünde Micha's charakterisirt gewesen. Da angenommen werden muß, daß Micha eine Art Stiftszelt hat herstellen wollen, so wird er auch im Bildwerk diese Nachahmung bis in's Abergläubische ausgedehnt haben. Im Stiftszelt waren am Kapporet die beiden Cherubim mit ausgebreiteten Flügeln angebracht und 2. Mos. 25, 22 heißt es: Ich werde mit dir reden vom Kapporet zwischen den beiden Cherubim. Dem Aberglauben der Zeit diente Micha gewiß zu gleicher Zeit, wenn er diese in eine sphinxartige Bildform umsetzte, wie sie an den ägyptischen Tempeln sich fand, um, wie Clemens von Alexandrien (Strom. lib. 5. p. 409) gut erklärt, die geheimnißvollen Räthsel der Gottheit, welche die Priester auflösten, anzudeuten. Und ein Orakelhaus herzustellen, war zumal Micha's Zweck. פסל, ist meißeln, zumeist in Holz, denn das Bild פסל wird verbrannt (5. Mos. 7, 5, 25) und zersägt (5. Mos. 12, 3). „Masecha" (מסכה) ist der Goldschmuck, den das Bild erhielt (vgl. Ewald, Archäologie S. 231), daher er meist in Verbindung mit Pesel oft auch ohne dieses genannt wird. Solche Holzbilder (bei den Griechen ξόανα), sagte K. O. Müller (Archäologie §. 69) wurden mit Kränzen und Diademen, Halsketten und Ohrgehängen ausgeschmückt. Dies meint der Gesetzgeber, wenn er 5 Mos. 7, 25 sagt: „Die Bilder ihrer Götter sollst du verbrennen im Feuer und nicht gelüsten nach dem Silber und Gold, welches an ihnen ist". — Außer dem Efod machte er auch Teraphim (תרפים). Dieser Zusatz lehrt, daß ihm das Efod zu weißagerischen Dingen dienen sollte. Es ist bisher noch dunkel geblieben, wie man sich Teraphim zu denken habe. Man befragte sie wie die Orakel, das steht aus Ezech. 21, 26. aus 2 Kön. 23, 24; Hosea 3, 4 — auch 1 Sam. 15, 23 unzweifelhaft fest. Sie hatten Menschenfigur — das geht aus 1 Sam. 19, 13 hervor — und waren klein, sonst hätte Rahel (1 Mos. 31, 34) sie nicht verbergen können. Was im Alterthum zur Weißagung diente, wurde in Dunkel und Verhüllung

1) Vgl. meine Abhandlung Jerobeam, Erf. 1856, 8. Leider hält auch Keil diese Meinung „kaum zu bezweifeln", wenn auch ohne einen Grund dafür anzugeben. Denn daß auch beim עגל (2 Mos. 32, 4) Masecha steht, ist so natürlich, als es überall gefunden wird, wo von gegossenen Bildwerken die Rede ist. Vgl. 2. Mos. 34, 17. Der Irrthum ist so verbreitet, daß er selbst in Thomas Gegenschrift gegen Stahl's Union (Union, kath. Kirche S. 40) Eingang gefunden hat

gedacht. Aus der Tiefe und der Nacht im räthselvollen Spruch kam das heidnische Orakel. Zu Megara war ein Orakel der Nacht, als hohes verschleiertes Bild dargestellt. Auch die kleinen Teraphim müssen an sich die verhüllte Natur offenbart haben. Man darf sie wieder erkennen in den kleinen Gestalten der griechischen Kunst, verhüllt mit dickem Mantel und Hute, welche die steten Begleiter der Bilder des weißagenden Heilgottes Asklepios sind (wo auch das Täfelchen nicht zu fehlen pflegt, auf die Antworten des Gottes bezüglich. Müller, Archäol. §. 394, 1). Sie haben bei den Griechen verschiedene Namen, so auch die des Telesphoros: das Ende bringend, getragen.[1] Bekanntlich wurden die Orakel gerade um der körperlichen Leiden am meisten gesucht. Auch in Israels Tagen schickte man zu den Götzen um Heilung (2 Kön. 1, 2). Die Teraphim scheinen Heilorakel vorzustellen, wenigstens kommt ihr Name (Trophim) nah an den auch durch griechische Idiome nicht erklärten Trophonios,[2] den aus dem Dunkel heilenden Weißager der, wie Asklepios mit der Schlange dargestellt wird und wohl wie dieser seinen Namen von ihr, vgl. Saraf, die Schlange, bekommen hat. Die Verwandtschaft von Teraphim und Seraphim ist deutlich genug. Die Schlangenweißagung Griechenlands ist offenbar asiatischen Ursprungs. Daß Israel der heilenden Schlange geräuchert hat, die Moses aufgestellt, erfahren wir aus der Geschichte Hiskia's, (2 Kön. 18, 4), der Nechuschtan zerstört hat. So erklären die Teraphim sich und Anderes, wenn man sie als die mit heilweißagerischen Attributen verbundenen Telesphoren ansieht. Jede Stelle, an der sie vorkommen, erhält dadurch ihre Erklärung.

**In diesen Tagen war kein König in Israel.** Es fehlte an der obrigkeitlichen Centralgewalt, welche Sünde und Verlockung der Sünde verboten hätte. Der Satz lehrt, daß man in Israel für das Amt des „Königs“ hielt, Willkür und Sünde, wie die von Micha, nicht aufkommen zu lassen. Es ward als Zustand der Anarchie hingestellt, daß neben dem Hause in Schilo sich irgend ein Mensch erlaubte das Volk zum Aberglauben zu verführen. Doch muß gesagt werden, daß, wenn die Kraft des Gottesdienstes in Schilo auch stark genug war, um solches Gebahren ertragen zu können, doch ein Zeichen der Schwäche in den zeitigen Inhabern vermuthet werden könnte, wenn Micha solches moralisch zu wagen im Stande war. Die Klage wird ausgesprochen, weil Micha in der That am Grunde des mosaischen Gesetzes und Glaubens frevelte. Nicht die Freiheit eines eigenen Bethauses, sondern eines eigenen Götzenhauses, die Herstellung einer Orakelstätte, die willkürliche Entstellung des wahren Cultus wird beklagt. Uebrigens kann die Aeußerung nur gethan sein, als man von dem Königthum den wahren Schutz des Gesetzes in seiner Reinheit erwartete oder erfahren hatte. Sie ist nur möglich bis auf die Höhe der Salomonischen Regierung und nur wahrscheinlich in den Zeiten, da man gegen die allseitigen Mängel der Anarchie einen König suchte.

**Und es war ein Levi.** Micha scheint gefunden zu haben, daß sein Haus doch Mangel an Autorität habe, weil ihm ein Priester fehle. Nun gab es zwar Priester genug in Efraim, aber keiner scheint ihm haben dienen zu wollen, was sie ehrt. Da wurde ihm von anderer Seite Hülfe. Ein Jüngling, der der Ordnung nach in Juda ansässig war (ממשפחת יהודה, vgl. Josua 21, 4), war unlustig, zu Hause zu bleiben, und zog wie ein mittelalterlicher fahrender Schüler umher. Eine Zeitlang hatte er in Bethlehem geweilt, doch er war weiter gegangen, und auf dem Wege über's Gebirge kam er zu Micha. Die Lage des Hauses von Micha muß eine günstige gewesen sein, wo die Straßen von Süd nach Nord vorbeigingen, denn die Daniten, die von Eschtaol und Zorea kamen, und der Jüngling, der von Bethlehem kam, passirten es. Als Micha hörte, es führe der Levi einen freien Lebenswandel stellte er ihm den Antrag, bei ihm zu bleiben. Es war für diesen verlockend genug gestellt. Der Jüngling sollte wie „ein Vater“ (אב, pater) geehrt werden, Priester werden und in eine gute Lage kommen. Den jungen Menschen verführte Eitelkeit und gute Stelle — und er ist nicht der letzte gewesen, der also gefallen ist. Er vergaß, wer er war (siehe zu 18, 30), und wem ein Levit zu dienen hat, und willigte ein (ויואל, vgl. Kap. 1, 35). Micha nahm ihn mit Freuden auf, so daß er noch über das Maß seiner Versprechungen hinaus ihn wie „Einen seiner Söhne“ annahm, was in einem sinnigen Gegensatz steht, daß er ihm zugesagt „ihn wie einen Vater“ anzusehen. Der Levit ließ sich gefallen, um Geldes willen von einem aus Efraim „eingeweiht, ordinirt“ zu werden.

Der Ausdruck „וימלא את יד“ ist stehend geworden für „einsetzen, ordiniren“, nach 2 Mos. 29, und zwar schreibt sich der Ausdruck aus der Ceremonie her, in welcher die Opfergaben der Einweihung der Priester auf ihre Hände (על כפי, 2. Mos. 29, 24) gelegt wurden, wie V. 33 ausdrücklich gesagt ist. — Jedenfalls schätzte Micha die Levitenwürde höher als der Levit selbst. Als dieser in sein Haus gezogen, ruft er aus:

**Jetzt weiß ich, daß Gott (יהוה) mir wohl thun wird, denn der Levi ward mir zum Priester.** Meisterhaft bezeichnen diese Worte die völlige subjektive Selbsttäuschung des Mannes. Er erwartet Wohlthaten von יהוה, gegen den er die Todsünde des Götzenbildwerks begangen. Er rechnet auf dieses Wohlthun wegen eines Leviten, der ein Unrecht that, als er sich miethen ließ. Er, der Efod und Teraphim aufgerichtet, um Anderen Weißagung zu bringen, sieht so wenig in den Geist der Wahrheit, daß er in der Lüge seines ganzen Institutes nicht seinen Sturz voraussieht. Vielleicht freut er sich auch der Herkunft seines Leviten (Kap. 18, 31)

---

1) Nur durch die aus der Verhüllung das Ziel und Ende weißagende Gabe erklärt sich Natur und Symbol der Telesphoren, — nur in sofofern kann ein Zusammenhang mit den Weisen der Telesphorie, wie Böckh meint, angenommen werden. Nur ihr Zusammenhang mit den Teraphim klärt diese und sich selbst deutlich auf. Es ist dies sowohl Preller (Griech. Myth. 1, 327), als Welker (Griech. Myth. 2, 740) entgangen.

2) Dessen Zusammenhang mit Serapis und Saraf an anderer Stelle näher zu erörtern sein wird.

— die ihn vielmehr erschrecken müßte. Aber Selbstsucht macht blind und das befleckte Gewissen sucht in dem Namen des Levi eine Hoffnung, wo die That des Levi in seinem Hause das Gericht herausforderte. „Jetzt weiß ich", ruft er aus. Er wird bald erfahren, wie täuschend dieses Wissen ist.

## Achtzehntes Kapitel.

V. 1—13.

1 In jenen Tagen war kein König in Israel, und in jenen Tagen suchte der Stamm
des Dani einen Besitz, sich niederzulassen, denn es sei ihm bis auf diesen Tag kein Be-
2 sitz zugefallen innerhalb der Stämme Israels. *Und es sandten die Söhne Dan aus
ihren Geschlechtern fünf Männer aus der Gesammtheit, tüchtige Leute aus Zorea und
Eschtaol, das Land auszukundschaften und zu erforschen, und man sprach zu ihnen: Geht,
erkundet das Land, und sie kamen auf das Gebirge Efraim bis an das Haus des Micha
3 und übernachteten dabei. *Dort, nah bei dem Hause des Micha erkannten jene den Ton
des jungen Levi, kehrten bei ihm ein und fragten ihn: Wer hat dich hieher gebracht?
4 was hast du hier zu thun und was ist mit dir hier? *Und er sprach zu ihnen: So und
5 so thut mir Micha, er hat mich gemiethet und ich ward ihm zum Priester. *Da sprachen
sie zu ihm: Frage doch Elohim, daß wir erfahren, ob unser Weg glücken wird, auf
6 welchem wir nun gehen. *Und der Priester sprach zu ihnen: Geht in Frieden; vor Gott
7 ist euer Weg, auf welchem ihr wandelt. *Und es gingen die fünf Männer und kamen
nach Laisch und sahen das Volk darinnen sitzen in Ruhe nach Weise der Zidonim fried-
lich und sicher; kein erblicher Machthaber ist im Lande, der irgendwie drückte; sie wohnten
8 fern von den Zidonim und hatten gar keine Verbindung mit Andern. *Und als sie
wieder kamen zu ihren Brüdern nach Zorea und Eschtaol, und ihre Brüder zu ihnen
9 sagten: Was habt ihr nun? *Da sprachen sie: Auf, und laßt uns gegen sie ziehen!
denn wir haben das Land gesehen und steh', es ist sehr gut — und ihr schweigt — seid
10 nicht träge aufzubrechen, zu kommen und das Land in Besitz zu nehmen. *Denn wenn
ihr hinkommt, treffet ihr ein sicheres Volk, ein geräumiges Land, denn Elohim gab es
11 in eure Hände, einen Ort, an dem kein Mangel an irgend etwas im Lande ist. *Und
es brachen auf von da, aus dem Geschlecht des Dani von Zorea und von Eschtaol sechs-
12 hundert Mann, umgürtet mit Kriegsgeräth. *Sie zogen fort und lagerten (zuerst) in
Kirjat Jearim in Jehuda, deßhalb nennt man diesen Ort „Lager Dan" bis auf diesen
13 Tag; siehe, er ist hinter Kirjat Jearim. *Und sie zogen von da auf das Gebirge Efraim
und kamen an das Haus Micha.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**In jenen Tagen war kein König in Israel.** Es wird dies wiederholt, um anzudeuten, daß, was hier von den Daniten erzählt wird, keine Billigung erhalten kann. Ein solcher Raubzug war nur möglich, wo eine organische Leitung und Ueberwachung des Friedens und der vorhandenen Ordnungen nicht statt fand. Das Königthum verbürgt den Besitzstand, den Landfrieden und gestattet abenteuerliche Expeditionen, die zum Schaden Anderer unternommen werden, nicht. Solche mangelhaften Zustände gewährte Deutschland nicht blos zu Zeiten im Mittelalter, obschon ein Kaiser darinnen waltete. Es gelang im 14. Jahrhundert kaum, lokale Landfriedensbündnisse aufzurichten, und doch wurde auch hier wie im Westphälischen von 1371 der Satz aufgenommen, daß es nur verboten sei, „daß eine Stadt oder ein Herr", ohne Fehde vorher anzukündigen, mit Heereskraft auszieht. Die Daniten würden auch durch diesen gerichtet worden sein, aber die organische Friedensherrschaft, die Israel unter dem מלכות, dem Königthum verstand, existirte auch bis nach dem 30jährigen Kriege in Deutschland nicht.

**Denn es sei ihm bis auf diesen Tag kein Besitz zugefallen.** Diese Worte sind nicht die Meinung des Erzählers, sondern sie geben die Klage des Stammes Dan vor, welche aber unberechtigt war. Dan hatte allerdings einen Besitz erhalten; es wohnte der Stamm ja eben im Gebiete von Zorea und Eschtaol. Sein Gebiet ging über Timnah, Ekron bis nach Joppe an's Meer (Jos. 19, 41—46), aber er war (Richter 1, 34) vom Emori auf die Gebirge gedrängt worden und hatte den Philistern die Ebene bis ans Meer nicht entrissen. Insofern mochte es dem Stamme zu eng werden in seinen Gränzen, aber statt diese im Kampf mit den Nachbarn zu erweitern, klagte er. Wenn dem Stamme nicht die rechte Begeisterung im Glauben an יהוה gefehlt hätte, so würde er das ihm zugewiesene Gebiet mit erstürmender Hand gewonnen haben. Aber freilich war es leichter, unbewehrte Häuser und Orte zu überfallen, als mit den fünf Fürsten der Philister und ihren zahlreichen Heeren zu streiten. Jene Worte sind nur die Ausrede, unter

welcher Dan vor den andern Stämmen den ungewöhnlichen Entschluß vertheidigte, zu dem es vorging.

**Und es sandten die Söhne Dan aus ihren Geschlechtern.** Nur in Israel war es etwas ungewöhnliches, nach anderm Besitz als dem zugewiesenen sich umzuschauen. Bei andern Völkern kam es oft vor, daß die Fülle der Bevölkerung sich durch Aussendung von Colonien erleichterte (vgl. Movers, Phönizien 3, S. 5 ꝛc.). Es waren aber nicht Abenteurer, welche aus dem Stamme Dan sich formlos trennten, sondern es fand ein Beschluß der Gesammtheit statt, nach einem neuen Besitz sich umzusehen. Die dazu Beauftragten und Ausgesandten waren von Allen gewählt (מִקְצוֹתָם) und nicht gewöhnliche Kundschafter, sondern ausgesuchte Männer (אַנְשֵׁי חַיִל), denen das Vorhaben oblag, nach dem Beispiel der Römischen Curatores, welche für die Geleitung der Kolonien sorgten. Es wird ausdrücklich berichtet, daß ihnen gesagt wird: „Geht, durchforscht das Land", damit die fünf Boten nicht scheinen, selbständig gehandelt zu haben.

**Dort, nah bei dem Hause des Micha erkannten jene den Ton.** (שָׁם), d. h. in der Nähe des „Tempelhauses", welches im besonderen Sinn das „Haus des Micha" heißt. Und da sie nahe dabei waren (עִם־בֵּית), hörten sie den „Ton (קוֹל) des Levitenjünglings." Wunderlich ist hier die Stimme des Leviten verstanden worden. Wie sollten denn die Daniten an der Stimme erkennen, ob es ein Levit sei! Die Notiz wird aber dadurch lehrreich, wenn man sich an 2 Mos. 28, 35 erinnert. Der Levit trug im Hause Micha's die Priestertracht; an den Gewändern des Priesters waren Glöcklein angebracht „damit man beim Gottesdienste ihren Ton höre (נִשְׁמַע קוֹלוֹ), wenn er in das Heiligthum geht und es verläßt." Die Daniten hörten am Morgen, nachdem sie übernachtet (וַיָּלִינוּ), die Glöcklein des amtirenden Priesters und erkannten daraus zu ihrem Erstaunen, daß hier ein Levi sei.

**Frage doch Elohim.** Die Daniten stehen nicht im festen Glauben an יְהוָה, das zeugt ihr ganzes Thun. Darum auch keine Mißbilligung, daß ein Levit sich hier von Micha hat „miethen" lassen (יִשְׂכְּרֵנִי); sie nehmen auch keinen Anstoß daran, da sie erfahren, er habe Efod und Teraphim (V. 14), sein Orakel um den Fortgang ihres Unternehmens zu fragen — aber, daß hier יְהוָה verehrt würde, scheint ihnen nicht der Fall zu sein. Der Erzähler deutet dies mit großer Feinheit an, indem er sie sprechen läßt: „Frage doch Elohim" (nicht יְהוָה), während der Levit in seiner Antwort den Namen יְהוָה gebraucht, denn nominal soll ja in Micha's Haus dem Jehova gedient werden. Seine Antwort ist orakulös, d. h. zweideutig genug. „Geht in Frieden נֹכַח יְהוָה דַּרְכְּכֶם." „Nochach" heißt nur „coram" und eine Nebenbedeutung „günstig" liegt nicht darin. „Euer Weg ist vor Gott" — diese Antwort war gewiß richtig; die Daniten werden sie für eine günstige, um des Friedensgrußes willen, ausgelegt haben.

**Und es gingen die fünf Männer und kamen nach Laisch.** Da die Stadt später Dan hieß, die Lage und der Name dessen zu Josephus Zeit an einer der Quellen des Jordan bekannt, die von Paneas gewiß davon zu unterscheiden ist, so konnte Robinson wohl mit Recht sagen, es könne „über die Identität der Lage mit der von Tell el Kadi kein Zweifel stattfinden." (Neue bibl. Forschungen, S. 514.) Ritter (15, 217) theilt sogar Wilsons Bemerkung mit, welcher den Namen דָּן, Richter, noch in dem Beinamen des Tell, nämlich Kadi übersetzt wiederfindet. Aber Laisch lag im Grunde (בָּעֵמֶק, V. 28), welcher nach Beth Rechob hingeht. Unter diesem Emek kann wohl nur der heutige Wady et Teim verstanden werden, das große Längenthal, das von der Ebene des Hulehsees nach Rascheiya hinaufführt. Durch dieses Thal und die Bukaa ist von den Jordanquellen der direkte Weg nach Hamath (Robins., n. bibl. Forsch. S. 488). Die Kundschafter Moses erforschten das Land bis nach Rechob, wo der Weg nach Hamath führt (4 Mos. 13, 21). Rechob ist ein Name, den die Ortsbeschaffenheit gewährte und der daher an verschiedenen Orten wiederkehrte. Eine Fläche und Ebene setzt er stets voraus[1]). — Es ist zu beachten, daß die Heilige Schrift selbst weder Dan noch Laisch, als an den Quellen des Jordan liegend, bezeichnet. Nichts desto minder darf die Vermuthung ausgesprochen werden, daß diese Lage im Namen Laisch (לַיִשׁ) sich erkennen läßt. Laisch heißt der Löwe. Durch alte in Aegypten wurzelnde Symbolologie ist der Löwe das Wahrzeichen sprudelnder Stromquellen geworden. Denn sobald die Sonne in sein Himmelszeichen tritt, wachsen die Quellen des Nil. Daher, sagt Horapollo, werden die Quellmündungen mit der Gestalt eines Löwen versehen. Daher berichtet Pollux, es heiße der Löwe „κρηνοφύλαξ", Quellhüter und ist der Brauch, Löwenbilder an Quellen aufzurichten, weit und breit gewöhnlich worden. Der Ort an der Quelle des Orontes heißt Lebweh, was ebenfalls auf die Bedeutung Löwe führt. (Lebue, Labweh, Libo.) Der Strom, welcher bei Baalbek in Heliopolis entspringt, hieß Leontes (heute Litany), und der Löwe selbst hieß nach ägyptischem Symbol „Sonnenhaus." Auf der Vorderseite eines Gebäudes über den Quellen von Ain Anub sieht man Thierbilder, welche für Löwen oder Hunde gehalten werden (vgl. Ritter, 17, 676). In demselben Sinne wird der Name „Laisch" schon die Quelle andeuten, welche in mächtigem Strom vom Tell el Kadi herabspringt, eine „der größten Quellen der Welt" (Robinson, Neue bibl. Forsch. S. 511). Man erinnert dabei an den Segen Mosis (33, 22). „Und zu Dan sprach er: Dan, junger Leu (גּוּר אַרְיֵה), der hervorspringt aus Basan", so daß dieses Attribut Dans gleichsam dem von Laisch entspricht. Wenn Josua 19, 47 der Ort „Leschem" genannt wird, so bezeichnet er wohl sprachlich, was Laisch bildlich angab. Zu einem alten weit verbreiteten Stamme gehört כשע, quellen, fließen, daher wie der Jordanquell לשם, so die warmen Quellen am todten Meere לשע, Lescha hießen, und später in ein Kallirrhoe umgewandelt wurden (vgl. lehhan, Licus, Lech, celtisch Leis, Lias und eine Menge ähnlicher Flußnamen).

---

1) Vgl. oben zu Richter 1, 31 über Rechob = Paltos.

**Kein erblicher Machthaber ist im Lande, der irgendwie drückte.** Die Beobachtungen der fünf Botschafter sind merkwürdig. Sie finden die Stadt als eine Kolonie von Sidon, also nach ihrer Weise, still gewerblichen Künsten ergeben. In eine gemeinschaftliche Verbindung mit mehreren Städten waren sie wohl als Kolonie nicht eingetreten. Wenn sie trotzdem, und obschon Sidon fern war, vertrauensvoll und ohne viele kriegerische Vorsicht leben konnten, so zeigt dies auf einen sehr friedlichen Zustand des damaligen Syriens. Die Botschafter machen auch die Bemerkung, „daß kein יוֹרֵשׁ עֶצֶר im Lande sei." Der Ausdruck ist um seiner Seltenheit willen dunkel. Mich dünkt, es dürfte nur so verstanden werden: die abgesandten Daniten prüfen bei ihrem Aufenthalt in Laisch namentlich die Wehrhaftigkeit der Stadt. Bei dieser Untersuchung finden sie nicht blos eine friedliche Beschäftigung (שקט), die keinen Angriff erwartet (בטח), und die natürlichen Bundesgenossen weit ab, sondern es ist auch kein Joresch-Ezer, d. h. kein Dynast oder Tyrann im Lande, welcher gerüstete Schaaren kriegsgewärtig im Solde habe. Wäre ein solcher da, würde man auf bedenklichen und vorbereiteten Widerstand stoßen. Daher die Perser, als sie Jonien einnahmen, überall die Tyrannen absetzten und Volksregierungen einrichteten (Herodot, 6, 43). Was die Griechen unter Dynasten verstanden, erbliche Machthaber mit Hegemonie in der Stadt, daran hat man bei Joresch-Ezer zu denken. Es ist dabei nicht an einen König oder Suffeten gedacht, sondern an einen Zwingherren, der ohne den Willen der Einwohner ihr Herr geworden und gerade darum von Bewaffneten umgeben ist, um die Erblichkeit dieser Herrschaft, wie Beispiele in den griechischen, wie phönizischen Inseln und Städten beweisen, mit Gewalt zu erhalten. Man mag dabei עֶצֶר als Objekt von Joresch in der Bedeutung von Zwingherrschaft nehmen und 1 Sam. 9, 17, vergleichen, denn in der That ist עצר dem Worte und Geist nach das lat. arcere, und so auch zuweilen = coercere. Oder es ist עצר als subjektivische Opposition zu Joresch zu nehmen und mit אצר = אסר in den aramäischen Namen Nebukadnezar, Esarhaddon (meine Ortsnamen 1, 118), was Herr, Gebieter bedeutet, vgl. Sanskrit, çira, zu vergleichen. Weil ein solcher Joresch-Ezer ein gewaltsamer und unfreiwilliger ist, wird nicht von ihm gesagt „er regiert nicht", sondern „אין מכלים", er schädigt, beschwert nicht", denn all sein Regieren ist Gewalt. Aber zur Vertheidigung gegen Außen ist ein solcher Herrscher wohl geeignet, wie das Beispiel von Polykrates zeigt. Deßhalb haben die Boten wohl Recht, den Mangel eines solchen Gebieters, während mächtige Freunde fern und kriegerische Thätigkeit nicht vorhanden ist, zu denjenigen Momenten zu zählen, welche für einen Ueberfall günstig sind.

**Da sprachen sie: Auf, und laßt uns gegen sie ziehen.** Die Erzählung läßt alte Sitte sehr fein erkennen. Die fünf Botschafter warten bei ihrer Heimkunft ab, bis man zu ihnen sagt: Was habt ihr? Dann aber sind sie es, welche die Unschlüssigen und Zweifelhaften anfeuern: Was schweigt ihr stille; seid nicht träge „לָלֶכֶת, לָבוֹא, לָרֶשֶׁת", denn gehen, hinkommen, haben was ihr wollt, ist eins. Ihr findet ein schönes Land ohne Vertheidigung, ein geräumig Land, dem nichts (weder Reichthum noch Schönheit) fehlt. Sie haben dabei nicht zu viel gesagt. Laisch lag im Thale etwa an der Stelle des von Josephus erwähnten Daphne, mit welchem Namen in der hellenistischen Zeit nur reizend gelegene Orte benannt wurden, wie auch das Gebiet τρυφερόν, üppig und quellenreich heißt (Jüd. Krieg, 4, 1. 1). Es heißt noch heut Ard Difneh und ist mit herrlichen Weizenfeldern und prächtigen alten Bäumen bedeckt (Robins., Neue bibl. Forsch., S. 516). So ladet die auswandernden Messenier Anaxilaus von Rhegium ein, sich Zankle's in Sicilien zu bemächtigen, es sei ein gesegnetes Land und in einem schönen Theil der Insel (Paus. 4, 23), wie denn Seneca (Consolatio ad Helviam matrem, Kap. 6) von vielen Auswanderern sagt, daß sie der Ruf des über das Maß gepriesenen fruchtbaren Gebietes (fertilis orae in majus laudatae fama) verleitet habe.

Die Botschafter fügen hinzu, ihre Genossen zu bestärken, „Elohim habe es in ihre Hand gegeben", — dabei berufen sie sich wahrscheinlich auf das Orakel des Levi, das er ihnen gegeben.

**Und sie brachen auf — sechshundert Mann umgürtet mit Kriegsgeräth.** Sechshundert Familien meldeten sich oder wurden ausgewählt. Die Zahl mag alten Bräuchen entsprechen. Livius theilt mit, es hätten die Römer 197 n. Chr. bei einer Kolonienentsendung je dreihundert Familien (trecenas familias) in die einzelnen Städte gesandt (32, 29). Die Daniten zogen wie die römischen und griechischen Kolonien wie zum Feldzug mit Fahnen, Waffen und Lebensmitteln (V. 21). In einer Demosthen. Rede heißt: „ἐλάμβανον πεμπόμενοι ὅπλα ἐκ τοῦ δημοσίου καὶ ἐφόδια" (vergl. Hermann, Griech. Staatsalterthümer, §. 75, 2).

**Deßhalb nennt man diesen Ort „Lager Dan" bis auf diesen Tag, siehe er ist hinter Kirjat Jearim.** Das Ereigniß dieses Auszuges war seiner Zeit ein außerordentliches. Es schien die alten Züge Israels in der Wüste zur Eroberung Kenaans zu erneuen. Ohne Zweifel gab es Nachrichten von den einzelnen Stationen, die sie auf ihrer Fahrt einhielten. Es scheint, daß uns nur drei davon bekannt sind. Das erste jenes Machne Dan, an welches sich die erste Erweckung Simsons zum Gottesbelden anknüpft (Kap. 13, 25). Es lag zwischen Zorea und Eschtaol, also da, wo sich die Expedition zum erstenmal gesammelt haben wird, da es meist von diesen Städten ausging (V. 11, vgl. V. 2). Es kann dies nicht mit dem andern Machne Dan identisch sein, welches bei Kirjat Jearim im Stamme Juda lag und von dem hier die Rede ist. Robinsons Forschungen haben dahin geführt, daß sie bei dem heutigen Kurjet Enab sich wiederfindet, von wo die große Straße über das Gebirge Efraim zu gehen schien. Die dritte ist das Tempelhaus in Micha, wo ebenfalls das Machne Dan lange nicht vergessen werden mochte. Jedenfalls dient die Erwähnung, daß seit dieser Expedition der Name „Machne Dan" bestanden habe, zu erkennen, daß sie vor Simsons Zeit stattgefunden, in welcher der Stamm Dan auch geschwächt gewesen zu sein scheint und also zwischen Gideons und Simsons Heldenthaten zu verlegen ist.

## V. 14—31.

Und es berichteten die fünf Männer, welche ausgegangen waren, das Land Laisch 14
auszukundschaften, und sprachen zu ihren Brüdern: Wißt ihr, daß in diesen Häusern
Efod, Teraphim, Bild und Gußwerk sich befinden, und nun achtet, was ihr thun sollt!
*Und sie machten dort Rast und kamen in das Haus des Levitenjünglings, in das Haus 15
des Micha und boten ihm Frieden. *Und die sechs Hundert Mann, umgürtet mit den 16
Kriegsgeräthen, standen am Eingang des Thores, nämlich von den Söhnen Dan. *Und 17
die fünf Männer, welche gegangen waren, das Land auszukundschaften, gingen hinein,
nahmen das Bild, den Efod, die Teraphim und das Gußwerk, während der Priester am
Eingang des Thores stand, mit den sechs Hundert Mann, Jeder gerüstet mit Kriegs-
geräth. *Und als Jene nun gekommen waren in das Haus des Micha und genommen 18
hatten das Bild, den Efod, die Terafim und das Gußwerk, da sprach zu ihnen der
Priester: Was macht ihr da? *Und sie sprachen zu ihm: Sei still, lege deine Hand 19
auf deinen Mund und geh mit uns, sei uns ein Vater und Priester; ist es besser, ein
Priester zu sein im Hause eines einzelnen Mannes, oder Priester zu sein in einem
Stamm und Geschlecht von Israel? *Und das Herz des Priesters ward fröhlich, und 20
er nahm den Efod und die Teraphim und das Bild, und ging damit mitten unter die
Leute. *Und sie wendeten sich; machten sich auf den Weg, ließen aber Kinder, das 21
Vieh und das Gepäck vorausziehen. *Sie hatten sich eben vom Hause des Micha ent- 22
fernt, als die Leute aus den Häusern in der Nähe des Hauses Micha aufgeboten wur-
den und die Söhne Dan einholten. *Und sie riefen den Söhnen Dan's zu, diese wen- 23
deten ihr Angesicht und sprachen zu Micha: Was hast du, daß du [solch] Aufgebot ge-
macht hast? *Und er sprach: Die Götter, die ich mir machte, habt ihr genommen und 24
den Priester, und nun geht ihr davon, und was soll ich noch mehr? Aber wie sprechet
ihr zu mir: Was hast du? *Da sprachen zu ihm die Söhne Dan: Laß deine Stimme 25
bei uns nicht hören, es möchten dir sonst Leute von grimmigem Geist Leides anthun,
und es wäre um dein Leben und das Leben deines Hauses geschehen. *Und es zogen 26
die Söhne Dan ihres Weges und Micha sah, daß jene stärker seien als sie, wendete
um und kehrte in sein Haus. *Und Jene hatten genommen, was Micha angeschafft und 27
den Priester, den er hatte, und kamen nach Laisch über ein ruhiges und sicheres Volk,
schlugen sie mit dem Schwert und die Stadt steckten sie in Brand. Da war kein Ret- 28
ter, denn [die Stadt] war fern von Zidon und einen Verkehr hatte sie sonst nicht mit
andern, und sie lag im Thale, welches nach Beth Rechob hingeht, und sie bauten die
Stadt und wohnten daselbst. *Und sie nannten den Namen des Orts Dan, nach dem 29
Namen ihres Vaters, der Israel geboren ward, und einst war Laisch der frühere Namen
der Stadt. *Und es stellten für sich die Söhne Dans das Bild auf, und Jehonathan, 30
Sohn Gerschom, Sohn Mosche [Menascheh], er und seine Söhne waren Priester des
Stammes Dan bis zum Tage des Exils der Lade [Landes]. *Und sie stellten sich das Bild 31
des Micha auf, das jener angeschafft, alle Zeit, in welcher das Haus Gottes in Schilo war.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Wißt ihr, daß in diesen Häusern Efod, Teraphim, Bild und Gußwerk sich befindet.** Die fünf Männer, welche Laisch ausgekundschaftet hatten, gehen mit als Geleiter und sind die Seele des ganzen Zuges. Dieser selbst zeigt sich durchaus nicht im Geiste des Gottes (יהוה) Israels. Die Daniten stellen einen Kriegszug vor, rücksichtslos und gewaltsam, wie sonst die Geschichte der Auswanderungen und Eroberungen kennt. Der Weg führt sie über's Gebirge und beim Hause Micha's vorbei. Was sind das für Häuser? fragen die Daniten. Und es berichten (ויענו, denn die Frage wird nur vorausgesetzt) die Führer, daß hier ein Privattempelhaus ist, das mit Allem, was ein solches braucht, ausgestattet ist. Die römischen Kolonien wurden nicht ohne Auspizien ausgesendet und ein Pullarius begleitete sie. Die danitischen Botschafter hatten den Priester um die Meinung von Elohim befragt und dessen günstige Aeußerung ihren Brüdern mitgetheilt. Das Bedürfniß eines eigenen Wahrsagertempels macht sich den Kriegern, die aus ganz subjektiven Motiven in's Feld ziehen, geltend genug. Die Leute haben ihren zugewiesenen Erbbesitz nicht verlassen, um sich im fremden Lande zu verlieren, sondern ihr Stammbewußtsein zu erhalten. Aber es war dieses in ihnen nur national lebendig. Ihres Vaters Dan gedenken sie, aber nicht des יהוה. Ungläubig waren sie nicht, sondern abergläubisch. Der Aberglaube ist eben subjektiv. Er mochte, daß die Elo-

him ihm helfen, aber er hat keine Buße, יהוה zu dienen. Die Daniten wollen ihre eigene Gottheit haben, die ihnen wahrsagt, darum glauben sie, sie rauben zu können, wie man Gold und Besitz raubt. Vor יהוה konnten sie mit ihren Raub- und Todesgedanken nicht bestehen, aber sie hören, in den Häusern ist Bild und Gußwerk. Efod und Teraphim. Sie beschließen, sich für die zukünftige Stadt auch den geeigneten Tempeldienst zu erobern.

**Und kamen in das Haus des Levitenjünglings, in das Haus des Micha.** Die Weise, in welcher der Raub vor sich geht, ist drastisch und schön geschildert. Die fünf Führer kennen ja den Leviten von der ersten Reise her. Sie kannten auch die Gelegenheit. Sie gehen zu ihm und begrüßen ihn. Der Priester erkennt sie wieder und gestattet ihnen, den fünf, in das Tempelhaus zu gehen. Er selbst bleibt an dem Thore, wo sich die sechs Hundert Mann in ihrer Kriegsrüstung aufgestellt haben, während die Familien, das Vieh und der sonstige Train sich schon in Bewegung setzt. Wie die fünf Männer im Tempel allein sind, nehmen sie die ganzen Kleinodien, Bild und Bildschmuck, Efod und Teraphim (wieder ein Beweis für ihre Kleinheit), und bringen es heraus (V. 18: ואלה באו ויקחו); da redet sie der Priester an: Was macht ihr da? Die Erzählung verhehlt schon hier die Lauheit des Priesters nicht. Er war nicht aufmerksam, als die Leute kamen, er ließ Micha nichts wissen und er schrie jetzt nicht, um bei diesem Raube, den er durchschauen mußte, Lärm zu machen. Er war eben ein Miethling. Daher als ihm die fünf Leute das Anerbieten machen, lieber bei ihnen, einem ganzen Stamme Priester zu sein, als bei diesem Einzelnen, — dann aber still zu sein und ohne Lärm mit den Götzen mitzukommen, nimmt er den Antrag mit Freuden an, nimmt die Götzen in seine priesterlichen Hände und wird zur Sicherheit von den Kriegsleuten in die Mitte genommen (בקרב העם). Was ist der Aberglaube doch wunderlich! Dieser Priester hat erst seinen Gott und sein Amt für Geld verrathen — hat durch seinen Namen als Priester Manche verführt, läßt jetzt ebenso wieder um Eitelkeit willen seinen Wohlthäter im Stich, der ihn wie einen Sohn behandelt (Kap. 17, 11), und doch raubt man ihn als etwas Besonderes, und hält es für nützlich, wenn solche Hände Götzen tragen, die sich von Räubern wegnehmen, von Verräthern ehren und besingen lassen. Beachtenswerth ist, daß V. 20 der Priester, als er sich unter die Krieger begibt, nur „Efod, Teraphim und Bild" wieder in die Hände nimmt. Die Masecha, den Bildschmuck, worin der eigentliche Goldwerth steckt, den lassen die Daniten nicht aus ihren Händen.

**Sie hatten sich eben vom Hause des Micha entfernt.** Die Daniten beweisen sich in Freibeuterkünsten wohlgeübt. Sie nehmen an, daß sie verfolgt werden könnten. Darum lassen sie Alles, was sich nicht vertheidigen kann und beschwerlich zu transportiren ist, vor sich her ziehen. כבודה [1]) wird doch hier von כבד, schwer, als dem langsam, wie das Vieh, Transportablem genommen werden müssen. Denn so viel Kostbarkeiten werden die Daniten kaum mitgenommen haben. Uebrigens stammt „Kostbarkeit" in der Bedeutung von Kewuda zuerst von Kabed, was gewichtig ist, her. Hinter Kindern, Schafen, Lastvieh ziehen sie nun in Kriegsbereitschaft her. Unterdeß, — freilich nicht durch den Leviten, war die Kunde vom Diebstahl zu Micha gekommen. Um sein Tempelhaus hatte sich eine kleine Dorfanlage gebildet. Die Leute werden schnell aufgeboten. Sie jagen nach. Aber es war kein Abraham, der mit 318 Mann große Heerhaufen schlug. Da war weder Abrahams Glauben, noch Abrahams reine Sache. Die Daniten, als sie schreien hören, thun erst gar nicht, als wäre etwas vorgefallen. Als sie nun aber aus Micha's Zorn ersahen, daß er um Alles wisse, — sagen sie ihm — wahrscheinlich die fünf Führer — er solle nur lieber still sein, — er könnte sonst noch mehr verlieren, denn die Leute, die er da sehe, seien grimmige Leute, die keine Schonung kennten. Und Micha muß der Uebermacht weichen. Treffend zeigt der Erzähler, wie in den Stunden der Aufregung um den Besitz die Menschen ihr wahres Gesicht zeigen. Micha, der immer von יהוה geredet, der ihm wohlwolle, — ruft den Daniten jetzt ganz selbstvergessen zu: „Die Götter, die ich mir angeschafft habe", habt ihr genommen. Denn natürlich „Götter", nicht Jehovah kann weggenommen werden, und darauf, daß **er** sie hat machen lassen, gründet sich sein **Recht**. Er kann sich eigentlich nicht beklagen. **Er** hatte genommen, es ist ihm genommen worden. Er hat verrathen. Er ist verlassen worden. Jetzt sieht er ja ein, was für ein Glück der Priester und der Götzendienst war. Was Micha aufgestellt hatte, um Andere zu verführen, ist das Mittel worden, wodurch er beraubt ward. Trauer nahm er in sein Haus; — öde war seine Rückkehr, — ohne Gold, mit dem Gericht des Gewissens. That er Buße, wird er bald wiedergefunden haben den Ewigen, der den Sündern vergibt, wenn sie sieben und siebzig Mal gefallen sind.

**Und sie nannten den Namen des Orts Dan.** Wie die Messenier den Namen der Stadt Zankle in Messene (d. h. Messina) verwandelten, so gaben auch die Joktaniden, welche aus Jemen nach Mittelarabien einwanderten, ihre Stammnamen den eroberten Besitzen, wie das an der Gränze von Syrien bekannte Reich der Ghassaniden beweist (vgl. Ritter 12, 86). Es war dies ein durchgehender, immer wiederkehrender Brauch bei auswandernden Völkern. Die Fremde wurde verschönt durch den heimatlichen Namen. Das meinten die alten Denker, wie Seneka an seine Mutter schrieb, daß der beste Trost gegen das Exil und die Auswanderung sei, seine Gewohnheit (natura communis) und die eigenthümliche Gabe (propria virtus) mitzunehmen. Dies thaten die Daniten. Sie behaupteten sich in dem neuen Dan, dessen Name den Ruhm der alten Heimat gänzlich überstrahlt hätte, wäre nicht noch **Simson** aus Zorea hervorgegangen. Doch hat der Name allerdings von nun an im Norden gehaftet und bildete in der Redensart „von Dan bis Beerscheba", den nördlichen Gränzpunkt des **thatsächlichen** Besitzes der zwölf

1) R. Jehuda hallevi im Kusari 4, 3 deutet es als „Gefolge", wie es die Ehre des Königs mit sich bringt.

Stämme, der jedoch im Plane der mosaischen Anordnung und auch jeweiligen Ausführung, wie unter David) durchaus nicht der nördlichste Punkt Israels war.

Aber in der geistlichen Auffassung der Geschichte Israels ist die Usurpation von Laisch nie gebilligt worden. Es war ein willkürliches Eingreifen in die gegebene Ordnung und in den Anspruch eines andern Stammes, denn das neue Dan ließ sich in Gebieten nieder, welche zu dem ursprünglichen Kreise der nördlichen Stämme, so sicherlich Naftali's gehörten (welches freilich auch die Einwohner von Beth Anath = Paneas nicht ausgetrieben hatte). Es knüpften sich an den neuen Besitz nur Erinnerungen, die wider Gottes rechten Dienst waren; mit dem Götzenbild Micha's war es geweiht und mit dem Kalbe Jerobeams wurde es zerstört [1]). Die Usurpation war, was wohl zu beachten ist, nicht von Einzelnen, sondern aus dem Gesammtwillen des ganzen Stammes hervorgegangen. Aber die Theilung von Menasse lag im Plane des Gesetzgebers vorgeschrieben. Daß Dan sich theilen sollte, war gegen allen Organismus des israelitischen Volksthums. Als daher die Emigranten, die sich selbst als שבט und משפחה (V. 19) in Israel bezeichnen, dort den Namen Dan einwurzeln, wo sie erobert haben, und zwar nicht als Neu-Dan (wie Karthago und Neu-Karthago), obschon doch die anderen Geschlechter zurückblieben, so versank nach Simsons Heldenthat der Name in der Heimat ganz. Schon zu Simsons Zeit wird von Daniten an sich nicht mehr gesprochen. Der Stamm Juda hat Alles an sich gezogen. Damit aber ging die Erinnerung an Dans Geschlechter überhaupt verloren, und darum sind in der Chronik solche nicht verzeichnet, während dies bei Simeon der Fall ist, dessen Besitz auch in den von Juda eingeschlossen ward. Durch Aneignung dessen, was ihm nicht gebührte, verlor es auch, was es hatte. Solche geistliche Gründe sind es, durch welche es seinen Platz unter den zwölf Stämmen in der Offenbarung Kap. 7 verlor. Denn vom Stamme Dan heißt es allein:

**Und es stellten für sich die Söhne Dans das Bild auf und Jehonathan, Sohn Mosche (Menascheh), er und seine Söhne waren Priester.** Noch im vorigen Jahrhundert haben Exegeten (wie Lilienthal commentat. critica p. 192) die Lesart Menascheh trotz des hangenden נ vertheidigt und Beifall gefunden (vgl. Ernesti, theol. Bibliothek 1771, S. 112). Wer von der exegetischen Scrupulosität der jüdischen Abschreiber eine Vorstellung sich machen kann, wird leicht erkennen, daß, wenn מנשה in den Handschriften nicht gestanden hätte, eine solche Lesart nie hinein gekommen wäre, was die talmudischen Lehrer (Baba bathra 109 a) zugeben, und der Umstand, daß Mose einen solchen Nachkommen haben konnte, nur der Frau des Moses zuschreiben (vgl. Jalkut n. 72). Wenn nun rührend ist, die Pietät zu betrachten, mit welcher man den Namen des Mose nicht gern in die Verbindung mit einem Götzenpriester gesetzt haben wollte, ohne doch den hebräischen Text selbst zu verändern, wodurch schon in talmudischer Zeit das hangende נ in מנשה gelesen wurde, so hebt sich dagegen die biblische wundervolle Freimüthigkeit heraus, die keine Menschenrücksicht kennt und das Volk der Gläubigen von aller Hoffnung auf Sterbliche allein auf den lebendigen Gott hinführt. Es würde der Priester gar nicht genannt worden sein, hätte man nicht den Contrast anzeigen wollen, daß der Abkömmling des herrlichen Gesetzgebers, welcher im Namen Gottes allen Götzendienst als eine Todsünde verdammt, nun selbst ein Priester bei einem Bildniß ist. Diesem Contrast verdankt es Jehonathan, daß er nicht vergessen worden ist. Traurig wie wenige ähnliche Fälle ist diese Degeneration allerdings. Aber die Schrift, die an Mose selbst seine menschliche Schwachheit nicht verbirgt, demüthigt damit alle Eitelkeit auf Ahnen und Herkunft. Es hilft nichts, daß man ein Abkömmling Mosis ist, wenn man selbst nichts werth ist, und die unvergleichliche Größe und gesetzliche Reinheit des Mose verbürgt nicht, daß seine Nachkommen Abtrünnige werden. Was Mose erfuhr, haben auch Abraham und Jakob erfahren, von denen ja Dan auch abstammt. Christi Namen und Kindschaft nahmen Viele an, die wie Micha thaten. Es ist freilich merkwürdig, daß der Priester Micha's ein Moseide, während Micha selbst ein Efraimit, also ein Stammgenosse Josua's war. — Er wird genannt Jehonathan, Sohn Gerschom, Sohn Mosche, nicht als wenn er der direkte Sohn des Gerschom wäre, sondern ein Urenkel Mose's vom Gerschom. Die Angabe hat ihre Bedeutung in dem Contraste von Enkel und Urvater, — den auch die Talmudisten hervorheben, indem sie bei der Veränderung in Menascheh an den König erinnern, welcher den Idolen namentlich gedient hat, um so mehr, da an den Stamm Menascheh, wie sonst anzunehmen wäre, nicht gedacht werden kann, da er ein Levit war.

**Bis zum Tage des Exils der Lade** (Landes). Die Worte עד יום גלות הארץ haben eine außerordentliche Bedeutung für die Kritik des Buches der Richter erhalten. Wenn man nicht die Stelle als besonders geeignet erkannt hätte, daraus die späte Abfassung des Buches, etwa nach dem Exile durch Salmanasser nachzuweisen, so würde Kritikern, wie zuletzt Bertheau, ohne Zweifel die seltsame Form עד גלות הארץ aufgefallen sein. Denn es gab eigentlich gar kein Galuth haarez. Es wird von einem Exil Jerusalems (Jer. 1, 3), von Juda (Jer. 40, 1), von Schomron (vgl. 2 Kön. 17, 28 משמרון), von Jehojachin (2 Kön. 25, 27), von Kusch gesprochen (Jes. 20, 4): denn es waren die geschichtlichen Völker, die weggeführt wurden. Erez ist aber kein geschichtlicher, nur ein natürlicher Name. Ein Galuth Kenaan wäre erklärlich, aber kein Galuth haarez. Außerdem gab es kein anderes, als ein Exil von Israel oder von Juda. Weil das erste nur gemeint sein konnte, so ist anzunehmen, daß von Schomron oder Israel (vgl. 2 Kön. 17, 23; ויגל ישראל, vgl. 2 Kön. 15, 28; 18, 11) geredet worden wäre, da doch eine Zeitbestimmung gegeben sein soll. Es kommt auch גלה, הגלה, גולה, גלות, nirgends in einer Verbindung mit ארץ

1) Vgl. Amos 8, 14 und Talmud Sabbat 67 b.

allein vor, während es 2 Kön. 24, 15 ganz verständlich heißt: „ויגל את אילי הארץ". Er führte die Edlen des Landes weg.

Zu der sprachlichen Unwahrscheinlichkeit, daß der Erzähler הארץ geschrieben habe, kommen nun noch stärkere geschichtliche Einwände. Einmal würde allerdings zwischen V. 30 u. 31 ein unlösbarer Widerspruch entstehen, wenn in dem einen der Kultus des Bildes bis auf das Exil Israels, in dem andern etwa bis Eli's Tod gedauert hätte. Denn Bertheau's Einwand hält nicht Stich. Es ist durchaus davon die Rede, daß die Nachkommen des Jehonathan nicht blos Priester im Allgemeinen, sondern bei dem פסל des Stammes Dan gewesen sind. Es wird darum erst V. 30 von der Aufrichtung desselben (ויקימו) und der Priesterweihung, und dann V. 31 von der dauernden Bewahrung desselben (וַיָּשִׂימוּ) geredet. Das haben jüdische Ausleger, die sich von den modernen „Lieblingsgedanken" (Bertheau) nicht bestimmen ließen, unbefangen gesehen. R. Jesaia sagt: man könne nicht das Exil Sanheribs verstehen, denn es wird ja von der Dauer des Hauses in Schilo geredet. Ferner muß es für ganz unwahrscheinlich gehalten werden, daß dieser separatistische Götzendienst in Dan während der Zeit Samuels, Davids und Salomo's unbelästigt bestehen konnte. Die Geschichte des Pesel Micha wird mit den Worten eingeleitet: „es war damals kein König in Israel", um die Möglichkeit einer solchen Thatsache zu erläutern. Konnte der Autor dies schreiben, wenn er die Geschichte der Könige von Jerobeam bis Menasseh bereits kannte? Und war denn nicht David ein solcher König, wie er damals eben nicht war? Man lese die Geschichte der ersten Jahre Salomo's und unter andern 1 Kön. 8, und bedenke, ob es möglich scheint, damals einen besondern Stammgötzendienst in Dan mit einer eigenen Priesterfamilie anzunehmen. Wenn dieser noch bestanden hätte, als Jerobeam sich vom Hause Davids losriß, so würde er nicht nöthig gehabt haben, dort erst einen neuen Dienst des Kalbes einzusetzen. Es würde dieser König nicht die Last dieser Sünde getragen haben. Von ihm heißt es erst, daß er das Volk verführt habe. Wenn zu seiner Zeit Leviten Priester Dan's waren, so brauchte Jerobeam nicht andere, die nicht Leviten waren (1 Kön. 12, 31), zu wählen.

Wenn man dies, was hier in Kürze[1]) gesagt ist, bedenkt, so wird es zur Nothwendigkeit, הארץ anzunehmen, wie הארון. Die wahre Pietät vor dem Geiste der Schrift verlangt diese Abweichung vom Buchstaben. Es ist daher kein Wunder, daß selbst die positiven Erklärer unter den Juden הארץ behaupteten, als הארון erklären zu müssen, wenn sie auch natürlich von einer Lesart nicht sprechen. Das thut Kimchi, wenn er sagt: הוא יום שגלה הארון, und ähnlich nimmt es Abarbanel[1]) an. Vielleicht hat schon Houbigant dies beachtet, als er so conjekturirte und ihm Bleek und Ewald (Alterth. S. 233) sich zuneigten. Die Annahme ist so klar und licht, daß hier gelten würde: „der Buchstabe tödtet", wenn man die Erklärung abweisen wollte. Bis auf die Wegführung der Lade hatten Priester in Dan den Götzen bedient, soll erzählt werden. Gerade das Buch Samuelis, wo diese Geschichte berichtet wird, gebraucht das Wort גלה häufiger als ein anderes historisches Buch. Die Frau des erschlagenen Priesters ruft aus, während sie gebiert und stirbt: „כבוד מישראל גלה"[2]), die Herrlichkeit von Israel ist fort, denn die Lade Gottes ist genommen (1 Sam. 4, 22), der Sohn, den sie gebar, hieß darum auch: „Ichabod, wo ist die Herrlichkeit". Man sieht, daß hier sogar dasselbe Wort gebraucht ist. Die Wegführung der Lade, der Tod der Söhne Eli's, war aber ein ungemeines Ereigniß jener Zeit nicht blos für das Volk, sondern am meisten für die Priester. Deren Hochmuth und Sünde war bisher geschildert worden. Diese hatten gemeint, ohne Buße mit der Lade zu siegen. Sie traf vor Allen die Demüthigung. Eli stirbt vor Schrecken, die Söhne werden vom Feind erschlagen, die Bundeslade, das Kleinod der priesterlichen Pflichten, fällt in Feindes Hände. Schon die Wahl Samuels zeigt dies Sinken des Priestergeschlechts. Auch er war ein Knabe aus Efraim, aber ein Anderer wie Micha. Nun aber bricht der ganze Priesterhochmuth zusammen und unter Samuels Leitung beginnt die Buße. Erst wenn dies in Frage gezogen wird, zeigt sich der Parallelismus von V. 30 u. 31 in unerwartetem Licht. Die Priester, Söhne Levi's und Mose's, haben als Priester in Dan gewirkt, bis die Lade in die Verbannung ging, — nach diesem Nationalereigniß trat die Reformation an Haupt und Gliedern ein; die Priester erschraken und thaten Buße, ihr Hochmuth, daß, wo sie seien, auch der Gottesdienst wäre, war gründlich gebrochen. Sie traten ab vom Schauplatz der Sünde. Darum heißt es: „sie seien Priester gewesen, עד גלות הארון." Wie denn nun in V. 30 die Dauer der Priester correspondirt mit der Zeit bis zum Fall der Lade, so steht in V. 31 das Bildhaus Micha's dem Hause des rechten Gottes in Schilo entgegen. Es ist derselbe Zeitpunkt. Denn mit dem Wegzug der Lade hörte Schilo's Bedeutung auf. Wo die Lade war, fragte man Gott[3]). Mit dem Fall der Lade hörten

---

1) Denn Mehreres ist schon längst mit Kraft hervorgehoben (vgl. Keil zur Stelle).

---

1) אבל אמרו על הזמן שבו גלה הארון ed. Lips. p. 67.

2) Die Bedeutung des Exils der Bundeslade ist noch im vollen Bewußtsein in Psalm 78, 60 u. 61, wo es heißt: „וַיִּטֹּשׁ מִשְׁכַּן שִׁלוֹ" und „וַיִּתֵּן לַשְּׁבִי עֻזּוֹ". Die ganze Haltung des Psalms paßt nicht mit der Meinung eines Heiligthums in Schilo bis in assyrischer Zeit (Delitzsch, Psalter 1, 603).

3) Dies beweist auch Kap. 20, 27 deutlich: „es befragten die Söhne Israel Gott, denn dort war die Bundeslade Gottes in diesen Tagen".

in Dan die Priester auf; mit dem Heiligthum in Schilo galt auch das falsche Haus des Michabildes nicht mehr. Wäre in Schilo und an der Lade immer der rechte Gottesgeist gewesen, — das wird gelehrt, — würden solche Dinge, wie von Micha und in Dan geschahen, nicht moralisch denkbar gewesen sein. Sie mußten erst leiden, — das heißt die Priesterschaft mußte erst Buße thun, — ehe der Götzendienst wich. Während vom Hause Micha's vorher geredet war als ein Beth Elohim, was von jedem heidnischen Götterhause galt, wird hier freilich von Schilo gesagt: Beth haelohim, Haus des rechten und wahren Elohim. Doch ist bezeichnend genug, daß es ein בית יהוה nicht genannt wird. Während Schilo's Bestand war der Ruhm der Leviten befleckt genug. Die Söhne Aharons entheiligten ihr Amt, wie selbst die Söhne Eli's thaten, die Söhne Mose's dienten in Dan dem Götzen. Als aber die Zeit der Buße für die Priester aus Aharons Stamme mit dem Fall des Lade gekommen war, — hörte auch die Sünde der Kinder Mose's auf. So bringt die Buße wieder die Kinder zu ihren Vätern zurück.

So stellt sich die Nothwendigkeit der Erklärung von הארון äußerlich und innerlich heraus. Nachzuweisen, warum wir es in der Masora nicht finden, kommt aus der Treue, mit der jeder Buchstabe erhalten wird, und vor Allem daher, daß in den Zeiten des Exils der Juden vor den Augen von Schreibern und Lesern der alten Handschriften, dessen trauriges Bild stand, während die historische Thatsache des Exils der Bundeslade der grauen Vergangenheit angehört. Als man im גָּלֻת war, las und fand Israel dieses Schicksal auf allen Blättern. Als es nicht mehr im Lande war (בארץ), schimmerte ihnen dieses Land überall durch. Der Verbannte liest überall „Heimat".

## Neunzehntes Kapitel.

V. 1—21.

Und es war in jenen Tagen, und kein König in Israel, als ein Mann, ein Levi, 1
sich aufhielt am Hintertheil des Gebirges Efraim, und nahm sich ein Nebenweib aus
Bethlechem Jehuda. *Und es gelüstete seinem Nebenweib über ihn hinaus, und sie ging 2
von ihm weg in das Haus ihres Vaters nach Bethlechem Jehuda, und sie war dort
eine Zeit [etwa] von vier Monaten. *Und ihr Mann machte sich auf und ging ihr 3
nach, um zu ihrem Herzen zu reden, daß sie zurückkehre*), und sein Diener war mit
ihm und ein Paar Esel, und sie führte ihn in das Haus ihres Vaters, und da der
Vater des Frauenzimmers ihn sah, so ging er ihm mit Freuden entgegen. *Und es 4
nöthigte ihn sein Schwiegervater, der Vater des Frauenzimmers, und er blieb bei ihm
drei Tage, und aßen und tranken und übernachteten da. *Und es war am vierten 5
Tage, da standen sie früh auf, und er erhob sich, um fort zu gehen, da sprach der Vater des Frauenzimmers zu seinem Schwiegersohn: Stärke dein Herz mit einem Bissen
Brod und gehet dann. *Und sie setzten sich und aßen beide zusammen und tranken, da 6
sprach der Vater des Frauenzimmers zu dem Manne: Willige doch ein, übernachte und
laß dein Herz wohl sein. *Und der Mann erhob sich zwar zum Gehen, aber sein Schwie- 7
gervater drängte in ihn, und er wandte um und übernachtete da. *Und er stand am 8
Morgen des fünften Tages früh auf zu gehen, und es sprach der Vater des Frauenzimmers: Erquicke zuvor dein Herz, und sie zogen hin**), bis der Tag sich neigte, und
sie aßen beide. *Und der Mann erhob sich zu gehen, er und sein Nebenweib und sein 9
Diener, und es sprach zu ihm sein Schwiegervater, der Vater des Frauenzimmers: Sieh
doch, der Tag hat abgenommen und ist fast Abend, übernachtet doch [und dann wieder];
— Sieh, es wird Ruhezeit des Tages, übernachte hier und laß deinem Herzen wohl
sein, und morgen möget ihr früh aufstehen für euren Weg, und du gehst nach deinem
Zelte. *Und der Mann wollte nicht übernachten, und machte sich auf und ging, und 10
kam bis vor Jebus, das ist Jeruschalaim, und mit ihm das Gespann gesattelter Esel,
und sein Nebenweib war bei ihm. *Da sie nahe bei Jebus waren und der Tag sank 11
rasch hinab, da sprach der Diener zu seinem Herrn: Laß uns gehen und einkehren in
die Stadt dieses Jebusi und in ihr übernachten. *Und es sprach zu ihm sein Herr: 12
Laß uns nicht einkehren in die fremde Stadt, die nicht eine von den Söhnen Israel ist,
und laßt uns bis Gibea gehen. *Und er sprach zu seinem Diener: Vorwärts, laß uns 13

*) Das Kri לְהֲשִׁיבָהּ ist offenbar das Sinngemäßere, wie Studer und Bertheau eingeräumt haben.

**) וְהִתְמַהְמְהוּ. Aeltere jüdische Ausleger, wie Abarbanel und Meir Obernik haben mit Recht kein Imperativ, sondern 3. pers. perf. darunter verstanden. Es ist gegen den Sinn, daß der Vater zu ihnen sagt: „Währt so lange, bis Abend wird". Dem widerspricht auch V. 9. Ueber das Wort vgl. Kap. 3, 26. Beza hat richtig „cunctati sunt".

nahe kommen an einen der [benachbarten] Orte, und übernachten dann in Gibea oder
14 Rama. *Und sie zogen vorüber und gingen weiter, da ging ihnen die Sonne unter
15 bei Gibea, das zu Benjamin gehört. *Und sie wendeten sich, dorthin zu kommen
und zu übernachten in Gibea. Aber er kam und harrte auf dem freien Platze der Stadt,
16 und kein Mensch nahm ihn auf in das Haus zu einem Nachtlager. *Sieh, da kam ein
alter Mann von seinem Tagewerk aus dem Felde am Abend, und ein Mann vom Ge-
birge Efraims war es, der seinen Aufenthalt in Gibea hatte, und die Männer des Or-
17 tes waren Bne Jemini [Benjaminiter]. *Und er hob die Augen auf und sah den Mann
lagern auf dem freien Platz der Stadt; da sprach der alte Mann: Wo gehest du hin?
18 wo kommst du her? *Und er sprach zu ihm: Reisende sind wir von Bethlechem Jehuda,
nach der Hinterseite des Gebirges Efraim; von da bin ich und ging nach Bethlechem,
und beim Hause Gottes wandle ich, — und kein Mensch nimmt mich auf in das Haus.
19 *Und wir haben Stroh und auch Futter für unsere Esel, und auch Brod und Wein
für mich, deine Magd und für den Diener; bei deinem Knechte ist Mangel an keiner
20 Sache. *Da sprach der alte Mann: Friede sei mit dir! All dein Bedürfniß ist meine
21 Sache, nur wolle auf dem freien Platz nicht übernachten. *Und er brachte ihn in
sein Haus, und fütterte die Esel, sie wuschen die Füße und aßen und tranken.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und kein König in Israel.** Die nachfolgende Erzählung hat zwar, wie schon bemerkt, weder chronologisch noch lokal einen besonderen Zusammenhang mit der in Kap. 17 und 18 erzählten Geschichte, — gibt aber doch, mit ihr verbunden, zu einer Reihe von Beobachtungen Veranlassung, welche von dem organischen Gedanken des ganzen Buches in höchst belehrender Weise zeugen. Wir werden am Schluß der Erzählung sie anzudeuten versuchen. Weil „kein König in Israel war", nur darum war alles das, was sowohl Kap. 17 und 18, wie Kap. 19—21 erzählt wird, möglich. Es ist abermals eine Geschichte, bei der ein Levi verwickelt ist. Der Verfall des Priesterthums wird auch hier angedeutet. Es geht aus dem Zusammenhang hervor, daß nicht gebilligt wird, wenn ein Levi, der im nördlichen Theil des Gebirges Efraim wohnt, ein Nebenweib aus Bethlechem sich holt, doch wahrscheinlich nur von ihrer Schönheit eingenommen, wie dies Josephus richtig vermuthet. Wenn hier gesagt wird, daß der Levi wohnte בְּיַרְכְּתֵי הַר־אֶפְרַיִם, also am hinteren Gebirge, und darunter der nördliche Theil zu verstehen ist, so kann daraus doch kein sicherer Schluß auf die Lokalität des Erzählers gemacht werden. Denn der Levi V. 18 bezeichnet sich selbst so. Wenn der Levi sich eine אשה פלגש nahm, muß doch vorausgesetzt werden, daß er schon eine Frau hatte. Warum hätte er sie sonst nicht als Frau genommen? Denn andere Gründe, die vermuthet worden sind, finden keinen Anhalt in der Erzählung. Gerade darin liegt der Schatten auf dem Priester, den der Bericht andeutet. פלגש ist sprachlich und sachlich das griechisch-römische pallax, pellex, *παλλακίς*, aber die Ableitung Benfey's ist nicht annehmbar. Der Begriff Nebenweib läßt sich vielleicht durch פלג erklären. Auch bei den alten Griechen war die Wahl eines Kebsweibes nicht gerade tadelhaft, aber Laertes berührte nicht die Eurykleia, „aus Scheu wegen des Unmuths der Gattin" (Odyss. 1, 434). Die Folgen beweisen, daß der Levi besser gethan hätte, kein Kebsweib zu nehmen, wie Gideons Geschlecht durch den Sohn von einer solchen untergeht (Kap. 8, 31).

**Und es gelüstete seinem Nebenweib über ihn hinaus.** Das Nebenweib hatte einen buhlerischen Sinn. Es ist dies der stärkere Ausdruck, wo die modernen Leute mit zudeckender Beschönigung sagen: „sie liebte ihren Mann nicht". Ihrer Sinnlichkeit genügte der Levit nicht. Damit erklärt der Berichterstatter den Grund, weßhalb sie ihn verließ. Man hatte früher die Richtigkeit von ותזנה beanstandet, aber nur in der Verkennung des Zusammenhanges der ganzen Erzählung. זנה ist buhlen, nicht blos in der That, sondern auch im Sinn und Geist (cf. *μοιχεύειν ἐν τῇ καρδίᾳ*, vgl. Matth. 5, 28), daher auch vom Götzendienst gebraucht. In dem zugesetzten „עליו, über ihn" liegt fein angedeutet, daß sie nicht so handelte, um von ihm verstoßen zu werden, aber so gesinnt war, um nicht bei ihm leben zu wollen. Daß sie ihn verlassen hat ohne seine Bewilligung, kann nur den Grund in ihrem Gelüst gehabt haben, das der Berichterstatter absichtlich mit dem Ausdruck זנה bezeichnet, um den Leviten zu tadeln, daß er diesem Weibe noch nachläuft[1]). Denn es steht 3 Mos. 21, 7: „Eine זנה, eine Buhlerin und eine Geschändete sollen sie nicht zum Weibe nehmen." Wenn dies auch dort nur von den Söhnen Aharons gesagt war, so trifft es an sich Alle, die, wie der Levit von sich selbst aussagt, „im Hause Gottes wandeln".

**Und sie war dort eine Zeit** (etwa) **von vier Monaten.** Wahrscheinlich hatte sie vorgegeben, ihre Eltern besuchen zu wollen und kam nicht zurück. Das יָמִים vor der angegebenen Zeit drückt das lat. circiter aus. Da sie schon etwa vier Monate wegblieb, schien es, daß sie in das Haus ihres Gatten nicht wiederkommen wollte, und nun machte sich der Levit auf, um sie zu bereden, wieder zu kommen.

Er hätte das nicht thun müssen, wenn von ihr gesagt ward: „ותזנה". Der Vater hätte sie

1) Ansichten Aelterer, wie sie bei Starke u. A. sich finden, und nach denen diese Wanderung des Levi ihm zum Lobe angerechnet wird, scheinen keinen Grund im Texte zu haben.

ihm zurück senden sollen, denn gewiß hatte er für sie auch nicht verfehlt dem Vater eine Morgengabe zu zahlen (2 Mos. 22, 15 ꝛc.), und die Freundlichkeit, mit der ihn der Vater empfing, als er die Tochter wiederholen will, hat wohl auch darin seinen Grund, daß er, wenn die Tochter nicht wieder mitging, genöthigt sein möchte, jene Gabe zurückzuzahlen. Es war dies auch uralte homerische Sitte, daher Hephästos, als er die Buhlerei seiner Gattin bewiesen, die Geschenke zurück verlangt, die er dem Vater gegeben (Odyss. 8, 318).

**Und ihr Mann machte sich auf und ging ihr nach.** Aber der Levit will nur das Weib, kein Geld. Deßhalb heißt es, er ging ihr nach, um ihr zu Herzen zu reden. Er beweist dies, daß er bereits ein Paar Esel, also einen für sie mitgebracht habe. Er rechnet nicht einmal darauf, daß der Vater einen solchen für die Tochter hergebe. Erst als die Tochter ihm wieder freundlich geworden, läßt er sich zum Vater führen. Die ungemeine Gastfreundschaft, die dieser dem Levi zu Theil werden läßt, hat doch einen besonderen Beigeschmack. Sie ist allerdings ein Zeichen von Entschuldigung und Wunsch nach Versöhnung. Es ist diese deutlich genug im gemeinschaftlichen Essen und Trinken ausgedrückt. Aber die Zudringlichkeit, mit der er ihn nach drei Tagen, — obschon der Levi nach Hause zurückkehren will, zum Bleiben nöthigt, ist nach den feinen Gesetzen der alten Gastfreundschaft nicht gebilligt. Es zeigt sich auch hier, wie schön die Worte des Menelaos sind, die er zum Telemachos spricht, der nach Hause will (Od. 15, 68: „Ich selbst ja tadele mit Unmuth einen bewirthenden Mann, der uns durch lästige Freundschaft lästige Feindschaft beut; denn gut bei allem ist Ordnung. Traun, gleich arg sind beide, wer seinen verziehenden Gastfreund heimzukehren ermahnt und wer den eilenden aufhält", Voß, vgl. Nägelsbach. hom. Theol. S. 256). Der Schaden dieser übertriebenen Gastfreundschaft wird dem gänzlichen Mangel an solcher, wie er sich bald zeigt, lehrreich auch hier gegenüber gestellt.

**Und es nöthigte ihn sein Schwiegervater.** Die fleischliche Natur des Leviten zeigt sich auch hier. Er hatte bald nach der Versöhnung wieder abreisen wollen, aber er gibt nach und bringt drei Tage zu mit Essen und Trinken. Am vierten Morgen will er fort, aber sein Wirth nöthigt ihn erst noch zu einem „Bissen Brod". Er hätte dann wohl noch immer reisen können, aber „sie saßen und tranken", und es wurde Abend. Er wollte zwar gehen, kehrte aber wieder um und blieb. Am fünften Morgen ist Alles zum Abgang gerüstet. Aber man erquickt sich erst auf die Bitte des Wirths, sie „aßen beide" und verbrachten so den Tag bis zum Abend. Kein rechter Levit thut sich kund. Man hört von nichts als Essen und Trinken. Es ist kein Ruhm eines Mannes, der im Hause Gottes wandelt, einem Kebsweib nachzulaufen und einer guten Tafel nicht widerstehen zu können.

Wenn er dann zuletzt doch noch am späten Abend geht, scheint ihn sein Gewissen zu treiben, indem er sich schämt, so lange geblieben zu sein. Vielleicht ist nun die höchste Zeit, daß er reist, wenn er am Sabbath zu Haus mit Diener und Thier ruhen will. Denn wenn die Versöhnung etwa auch am Sabbath gewesen war, so fallen die drei ersten Schmaustage auf unseren Sonntag, Montag und Dienstag. Dann drückt „der vierte Tag" in V. 5 Mittwoch, der fünfte Tag unsern Donnerstag aus. Er mochte meinen, noch bis zum nächsten Abend sein Haus erreichen zu können. Dann aber war keine Zeit zu verlieren. Es geht immer so bei willenlosen und schwachen Leuten. Erst unnöthiges Zaudern, — dann überspannte Eile.

Die Schilderung dieser Scenen, die im Leben so oft sich wiederholen, ist trotz ihrer Kürze voll Leben und Schönheit. Die Gäste stehen immer am frühen Morgen auf (בבקר), aber Abends sind sie noch da. Der Wirth ist unermüdlich in Ermunterungen, „das Herz zu erquicken (ייטב לבבך — סעד לבך[1]), aber die Erquickung zieht sich hin, bis „der Tag sich neigt". Namentlich V. 8 und 9 ist die Unentschlossenheit und das Zaudern drastisch gezeichnet. Man kann die Stufen des Tages, den sie dadurch verbrachten, genau verfolgen. Mit dem Frühstück, התמהמהו, zogen sie hin bis נטות היום, etwa Nachmittag. Indem sie wieder sich rüsten — rückt die Zeit weiter und der Wirth bittet zu bleiben, „denn der Tag nimmt ab zum Abend" .... indem sie wieder etwas bleiben, denn dies muß vor חנות היום ergänzt werden, heißt es, „übernachte, denn zur Ruhe geht der Tag".

Es läßt sich nicht verkennen, daß der Schwiegervater dem Levi ganz wie es unter dem Volke gebräuchlich ist, meinte Gutes zu thun, wenn er ihn drängte und mit Speise und Trank überhäufte, — aber Leviten haben besonders darauf zu achten, sich dies nicht allzusehr gefallen zu lassen. Es ist besser, daß man ihnen ansieht, sie seien im Nothfall auch mit einem Path Lechem, mit einem Bissen Brod zufrieden.

**Und der Mann wollte nicht übernachten.** Endlich — und jetzt zur Unzeit, denn die Nacht war vor der Thür — ist er fest in seinem Entschluß fortzugehen. Er kommt, während die Sonne schon rasch hinabging (רד מאד), bei Jerusalem vorbei, was damals noch Jebus[2]) hieß, denn der Stamm Benjamin hatte es noch nicht erobert (Kap. 1, 21). Er will, obschon ihm sein Diener dazu räth, da nicht einkehren, denn er hatte, darum wird es wiederholt, „zwei gesattelte Esel und das Nebenweib mit sich", und die Stadt gehörte nicht zu Israel; er fürchtet dort Verletzung des Gastrechts und Plünderung. Er eilt vorwärts, um eine der weiter gelegenen israelitischen Städte zu erreichen, etwa Gibea oder Rama. Er kommt nur bis an's Erstere. Das Dunkel war eingebrochen. Es muß da übernachtet werden. Es wird sich nun zeigen, daß es besser gewesen wäre, er hätte sich am Morgen nicht aufhalten lassen, und daß er es nicht schlimmer hatte treffen können, wäre er in die Heidenstadt eingekehrt.

---

1) סְעָד. In der seltenen Form ist wahrscheinlich ein Imperativ der Achtung angedeutet.

2) Damit ist durchaus nicht gesagt, daß die Stadt damals noch nicht Jeruschalaim geheißen habe. Sie war noch eine Jebusitenstadt, und das wird hier hervorgehoben, um den Grund, weßhalb der Levi dort nicht einkehren will, anzugeben.

**Und kein Mensch nahm ihn auf in das Haus.** Gibea[1]) (heute Dscheba, Geba) liegt eine Stunde von Rama (heute el Râm), etwa 2½ Stunden von Jerusalem, gegen vier Stunden von Bethlehem. Es gehörte zu Benjamin. Fremde setzten sich auf den Freiplatz der Stadt (רְחוֹב, platea) — wo dann nach altem Brauche die Einwohner der Stadt sie bei sich aufnahmen. Aelian (Var. Hist. 4, 1) berichtet, daß die Lukanier sogar ein Strafgesetz gegen den in Anwendung brachten, welcher einen bei Sonnenuntergang einkehrenden Fremdling nicht aufnahm. Hier in Israel, wo die Liebe gegen den Fremdling geboten war (5 Mos. 10, 19), wo Hiob ausruft (Kap. 31, 32): „Ein Fremdling durfte nicht draußen übernachten", fand sich Niemand, der die Reisenden bat, bei ihm einzukehren. Diese ungastliche Art war nur Eigenschaft der Einwohner dieser Stadt, denn ein Mann aus Efraim, der in Gibea sich aufhielt, theilte sie nicht. Als der Greis vom Felde kam und sah, daß ein Fremder sich schon vorbereitet hat, im Freien zu bleiben, ging er auf ihn zu, und daß er ihn zuvor fragt, woher er sei und wohin er gehe — ist nur Folge seines Erstaunens, daß Jemand in Gibea auf freiem Platze bleiben will. Denn es mochte in der Umgegend die Wildheit der Leute berüchtigt sein, um nicht die Stadt zu vermeiden. Daher die Frage: Wo kommst du her, — daß du bei uns hier einkehrst?

**Und beim Hause Gottes wandle ich.** Es war vom Erzähler der Levit immer nur „der Mann" genannt worden. Das Wesen eines Leviten war nicht hervorgetreten. Jetzt in der Antwort dieses an den alten Efraimiten macht er seinen Stand selbst geltend. Er sagt, ich komme zwar aus Bethlehem, aber hinter dem Gebirge bin ich zu Hause. Den Grund, weßhalb er nach Bethlehem ging, berichtet er nicht, dagegen aber, daß er ein Levit (Josephus) sei. Er umschreibt dies aber mit den Worten, „er wandle im Hause Gottes", wie ein Diener Gottes. Um Gastlichkeit zu erbitten, Ungastlichkeit noch in ein ärger Licht zu stellen, wählt er diese Umschreibung. Einen Mann, der im Hause Gottes heimisch ist — nimmt hier Niemand in sein Haus auf. Aber ein Verfall kommt mit dem anderen. In Zeiten, wo die Leviten so schwach sind, bleiben auch die Tugenden der Anderen nicht stark. Wenn dem Levi jetzt seine Würde einfällt, hätte er sie früher beachten können. Die Auslegung von אֶת־בֵּית יְהוָה אֲנִי הֹלֵךְ durch „und nach dem Hause Gottes gehe ich", ist nicht blos sprachlich, sondern namentlich durch den Sinn unmöglich[2]). Wohin er gehe, hat er schon gesagt, nämlich nach dem hinteren Gebirge, — aber wer er sei, das wird von ihm betont; seine geistliche Würde „mit dem Hause Gottes", d. h. in dem Hause, als sein Diener zu wandeln, soll ausgesagt sein. Es liegt ihm sehr daran, unter zu kommen, denn es mußte ihm ängstlich zu Muthe werden, in einer gastlosen Stadt ohne Obdach zu bleiben. Dieselbe Besorgniß hatte er, seine Reise fortzusetzen. Daher denn die demüthige Bitte an den Greis, ihn aufzunehmen. Er habe alles Nöthige bei sich — er wolle ihm nichts kosten; er nennt sich nun seinen „Knecht", das Weib „seine Magd". Der Greis erfüllt gern alte gastliche Sitte, — nach der erst den Thieren ihre Nahrung gegeben wird, — dann erst die Menschen gespeist werden.

1) Josephus hat die Entfernung auf 20 Stadien angenommen, während er von Bethlehem nach Jerusalem 30 Stadien rechnet.

2) Hiedurch wird auch die Hypothese entfernt, als ob der Levi aus Schilo wäre. Dies ist nicht anzunehmen, weil es nicht gesagt ist, da es doch auch erst Kap. 18, 31 und dann wieder Kap. 21, 19 genannt ward. In obigen Worten ist ebenso wenig über eine Heimat des Levi gesagt, als wir über sie aus der Angabe wissen, daß er überhaupt ein Levi war.

V. 22—30.

22 Diese thaten ihren Herzen eben gütlich, als Männer der Stadt, Männer der Bosheit, das Haus umgaben, an die Thüre schlugen und zu dem Manne, dem alten Hausherrn, also sprachen: Gieb heraus den Mann, der in dein Haus kam, daß wir ihn
23 erkennen. *Und es ging zu ihnen der Mann, der Hausherr, heraus und sprach zu ihnen: Brüder, handelt nicht so böse; nachdem dieser Mann in mein Haus gekommen
24 ist, thut diesen Gräuel nicht. *Sehet, meine jungfräuliche Tochter und sein Nebenweib, sie will ich herausgeben, so mögt ihr sie bezwingen und ihnen thun, wie euch in
25 euren Augen gutdünkt, aber diesem Menschen thut nicht diese Gräuelsache an. *Und es wollten die Menschen nicht auf ihn hören, und so ergriff der Mann sein Nebenweib und führte sie zu ihnen heraus, und sie erkannten sie und schändeten sie die ganze Nacht
26 bis zum Morgen und ließen sie erst bei Sonnenaufgang los. *Und das Weib kam, da es gegen Morgen ging, und fiel an der Hausthür des Mannes hin, wo ihr Herr war,
27 dort [lag sie] bis hell ward. *Und ihr Herr stand auf am Morgen und öffnete die Thüren des Hauses, und ging heraus zu gehen seinen Weg, und siehe, da lag das Weib,
28 sein Nebenweib, an der Hausthüre und ihre Hände auf der Schwelle. *Und er sprach zu ihr: Komm, laß uns gehn, und es kam keine Antwort. Und er nahm sie auf den
29 Esel, und der Mann machte sich auf und ging an seinen Ort. *Und als er in sein Haus gekommen war, nahm er ein Messer, faßte sein Nebenweib und schnitt sie nach
30 ihren Gliedern in zwölf Stücke und verschickte sie in alles Gebiet von Israel. *Und

wer es auch sah, der sprach: Solches ist nicht gewesen und nicht erhört seit dem Tage des Herauszuges der Söhne Israel aus dem Lande Mizraim bis auf diesen Tag. Richtet Euer Herz darauf, rathet und sprecht.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Der Erzähler weiß, daß er eine Geschichte berichtet, der in Sodom zu den Zeiten Lot's geschehenen ähnlich. Denn an den geeigneten Stellen treten dieselben Redewendungen hervor (1 Mos. 19, 5. 7 u. 8). Lot war nur ein Einsaß in Sodom, wie hier der alte Efraimit in Gibea. Er hatte die Gäste zu sich eingeladen, wie Jener. Die Sodomiten umringten das Haus und verlangten die Fremden zur Sünde wie hier. Lot will ihnen zum Ersatz seine Töchter geben, wie der alte Wirth sich erbietet. Freilich ist der Unterschied auch sichtbar. Bei Lot sind Engel eingekehrt, die alle Sünde an seinem Hause verhindern. Hier nur der unvollkommene Levit. Wenn der alte Hauswirth mit dem gastfreundlichen Neffen Abraham's nicht verglichen werden kann, so that er doch wie ein guter Israelit. Die Männer von Gibea an sich waren sündiger noch wie Sodom, denn ihnen war durch ihren Gott jedes solcher Gräuel verboten. Aber die Sünde war an ihnen nur persönlich, in Sodom war sie Prinzip. Darum haben beide nach ihrer Schuld gebüßt. Benjamin ging beinahe unter, Sodom ward völlig verschlungen. In Sodom waren es Alle, die sündigten (1 Mos. 19, 4), vom Knaben bis Greisen. In Gibea waren es „Söhne der Bosheit", die freilich dadurch, daß sie אנשי העיר heißen, zu den Vornehmen der Stadt gehören, darum auch so straflos ausgeartet sind. Dem Alterthum ist dieses nächtliche Vagabondiren übermüthiger Jugend bis nach Rom bekannt, wo die römischen Kaiser daran Theil nahmen; hier aber scheinen noch götzendienerische, unheilige Bräuche mit im Spiel gewesen zu sein, bei denen die Fremden zur Wollust gebraucht, wie anderseitig im Dienste der syrischen Göttin die Einheimischen dem Fremden preisgegeben wurden. Es war ein nächtliches Schwärmen, das mit Sonnenuntergang begann, am Morgen nachließ. Deßhalb auch wohl der Levit so lange Ruhe hatte, bis die Nacht völlig hereingebrochen, und unbeschädigt weggehen konnte, als der Tag anbrach.

Aber in jedem Falle war es ein furchtbarer Gräuel in Israel. Nach israelitischem Gesetz stand der Tod darauf (3 Mos. 20, 13; vgl. Kap. 18, 22 xc.), und selbst nach Hesiods Meinung, welcher die späteren Griechen folgen, galt die Verletzung des Gastrechts wie Ehebruch und Sünde gegen den Vater. (Nägelsb., nachh. Th. S. 252 u. 253.) Der alte Hauswirth hatte daher Recht, die Sache als eine נבלה, einen Gräuel zu bezeichnen. Die wilden Benjaminer wollen darauf nicht hören, so wenig wie die Leute in Sodom. Es muß der Wirth befürchten, daß sie in das Haus selbst einbrechen, dazu gibt ihm ihr Andonnern (מתדפקים) wie ihre Rede Veranlassung — (vgl. 1 Mos. 19, 9) — und ihm lag daran, namentlich den Leviten zu schützen, denn hier lag das Hauptverbrechen. Darum wird merkwürdiger Weise nicht vom Diener verlangt, daß er für seinen Herrn eintreten soll, denn es wäre dies dieselbe Sünde gewesen, sondern er bietet ihnen Frauengenuß an [1]), und zwar der Wirth wie Lot, großmüthiger Weise auch seine eigene Tochter. Dazu kommt es nicht, denn diese mögen die Benjaminiten nicht, weil sie nicht fremd und ihrem Nachbar angehört. Auf dies Anerbieten seiner Tochter bezieht sich nämlich V. 25 das zweite „sie wollten nicht". Nach diesem Opfer, zu welchem sich der Hauswirth erboten, entschließt sich der Levit und läßt sein Nebenweib hinaus. Ihre Schönheit beschwichtigt die stürmenden Wollüstlinge, sie selbst fällt ihnen aber zur grausamen Beute. Von der Gewalt, die man ihr mit thierischem Gelüst anthut, verliert sie Kraft und Leben. Welche furchtbare Lehre! Dasselbe Weib, dem einst ihr Gatte nicht sinnlich genügte, ward nun durch das Uebermaß der Buhlerei getödtet. Der Levit, welcher ihr nachreist, um sie trotz ihrer Gelüste zu haben, muß sie Andern ausliefern. [2]) Sie, die nicht für den Leviten leben wollte, muß für ihn sterben. — Auch in der Christenheit kamen solche Scenen vor. Wer möchte die Geschichte der Unzucht schreiben! Am Ende des 14. Jahrhunderts trug sich zu, daß ein thüringischer Ritter eine Jungfrau entführte, setzte sie hinter sich auf's Pferd und wollte noch vor 10 Uhr Erfurt erreichen. Das Thor war schon zu und er war genöthigt, mit dem Fräulein in das vor der Stadt gelegene Siechenhaus einzukehren. Die Siechen, als sie das schöne Weib sahen, ermordeten den Ritter und schändeten jene zu Tode. Nach der Entdeckung wurde das Haus mit den Schuldigen verbrannt. (Falkenstein, Historie von Erfurt S. 277.)

**Und er kam in sein Haus.** Für den Levi muß eine schreckliche Nacht gewesen sein, als er sein Weib in Jener Lüsten wußte; der Morgen war furchtbar, als er sie todt auf der Thürschwelle fand. Er war früh aufgestanden und schneller wie aus des Schwiegervaters Haus herausgekommen, um einer Begegnung mit den Einwohnern zu entgehen. Die Reise war traurig, da sein zweiter Esel den geschändeten Leichnam trug. Von diesen Schrecken erfüllt, die er in Israel erfahren, appellirt er an ganz Israel. Er zerschneidet den Leichnam in zwölf Stücke und sendet sie ringsumher. Die Ausleger haben hier, einer nach dem andern, zur Erklärung die Lucianische Erzählung von scythischer Sitte angezogen, nach welcher Jemand, der zu schwach ist sich zu rächen, einen Ochsen opfert, das Fleisch in Stücke schneidet und sich auf die Haut setzt. Jeder, der ihm helfen will, setzt den rechten Fuß auf die Haut und nimmt ein Stück Fleisch. Man muß sagen, daß auch nicht die geringste Analogie im Gedanken ist. Hier ist von einer Eidesformel die Rede, durch

1) Er ahmt Lots Beispiel nach. Das ist seine Entschuldigung. Er will eine Sünde verhüten und that eine andere, ohne zu wissen, ob er jene verhüten kann.

2) Den Verfall des Levitenthums bezeugt auch diese That. Denn konnte er nicht, um rein gelebt zu haben, sterben. Jetzt aber fiel die Sünde, am Weibe begangen, mit auf sein Haupt.

welche die Helfer sich mit dem Bittsteller zu einem Leibe zu verbinden geloben. Davon ist in unserer Stelle und in 1 Sam. 11, 7 nicht die Rede. Saul schickt die Stücke des Ochsen umher und läßt sagen, wer nicht mit ihm zöge, dessen Rindern werde wie jenem geschehen. Der Levi hat kein Recht, solches zu thun. Es ist keine Drohung, die er ausführen kann. Es ist kein Eid,[1]) wozu er sie verpflichtet. Aber er zeigt ihnen, was in Israel möglich ist und was Jedem in Israel so gut wie ihm ereignen kann. Darum schickt er nicht einen zerstückten Ochsen, sondern das zerstückte Weib. Saul droht, es werden denen, die nicht ihm folgten, ihre Rinder zerstückt werden. Der Levit gibt zu erkennen, daß, wenn solche Dinge in Israel nicht abgestellt werden, jedes Weib solches erfahren kann. Er weist damit auf die Anarchie, welche in Israel ausbricht, wenn kein Gastrecht mehr besteht, kein Hausrecht mehr sicher ist, wenn beidnische Gräuel wie in Sodom da sind.[1]) Das zerstückte Weib redet lauter wie alle sonstige Rede. Eine Botschaft begleitete die Leibesstücke, deren Inhalt in V. 30 angegeben ist. Jeder, der solches sah, muß sagen, es sei so etwas in Israel nicht geschehen, seitdem das Volk in Kanaan sich befinde. Sie schloß mit den Worten: Nehmet Euch die Sache zu Herzen, rathet und sprecht.

Freilich sprach das zerstückte Weib laut zu allen Stämmen Israels. Aber von Buße redete es nicht. Nur von Abhülfe, von Vorsicht, von Furcht vor ähnlichem Geschick. Und es handelte sich nicht blos um Wegschaffung des Gräuels, der kund war, sondern um Bekehrung des Herzens, welches den Gräuel hervorgebracht hat. Der Levit weist hin auf Sünden, die geschehen sind — aber bekennt er die Schuld, die er selbst daran hat? Diese Selbstgerechtigkeit beweist sich am ganzen Volke, wie Kap. 20 offenbart.

1) Man könnte meinen, in dem seltsamen Eide, dessen Demosthenes für einen Ankläger auf Mord erwähnt, daß er ihn auf Opferstücken eines Ebers, Widders und Stiers (τομίοις) schwören müsse, (Aristocrat. p. 642) eine Analogie zu finden, aber auch dies ist nicht der Fall.

1) Es ergibt sich dies auch aus den Worten des Leviten Kap. 20, 6.

## Zwanzigstes Kapitel.

V. 1—13.

1 Und alle Söhne Israels zogen aus, und es sammelte sich die Gemeinde wie ein
Mann, sowohl von Dan bis Beerseba, als vom Lande Gilead zu Gott nach Mizpa.
2 *Und es ordneten sich die Spitzen des ganzen Volkes aus allen Stämmen Israels zu
einer Gemeinde des Volkes Gottes, welches vierhunderttausend Mann stellte, (und zwar)
3 Fußvolk, schwertgeübt. *Und die Söhne Benjamin hörten, daß die Söhne Israel nach
Mizpa gezogen waren, und es sprachen die Söhne Israels: Sagt, wie ist diese Bosheit
4 geschehen? *Und es trat zur Antwort der Mann auf, der Levi, der Gatte der gemordeten Frau und sprach: Ich kam nach Gibea in Benjamin, ich und mein Nebenweib,
5 dort zu übernachten. *Und es kamen die Herren von Gibea über mich und umringten meinetwegen das Haus in der Nacht, mich gedachten sie zu tödten und mein Nebenweib miß-
6 handelten sie, daß sie starb. *Da nahm ich mein Kebsweib, zerschnitt es und schickte es
umher in allem Gefild des Gebietes von Israel, denn Unzucht und Gräuel haben sie in
7 Israel begangen. *Hier seid ihr nun alle Söhne Israels, fasset euch Abrede und Rath
8 sogleich hierüber. *Und es stand das ganze Volk wie ein Mann auf und sprach: Es
9 soll kein Mann nach seinem Zelte gehen und Niemand zu seinem Hause kehren. *Und
jetzt bei der Sache, die wir gegen Gibea thun, (verfahren wir) gegen sie nach dem
10 Loos; — *und nehmen zehn Männer vom hundert aus allen Stämmen Israels und
hundert vom tausend, und tausend von zehntausend, sich Zehrung für's Heer zu nehmen,
und wenn sie nach Gibea kommen, (Vergeltung) zu thun nach allem dem Gräuel, welchen
11 es that in Israel. *Und ganz Israel sammelte sich nach der Stadt hin, wie ein Mann
12 verbunden. *Und es schickten die Stämme Israels Männer zu allen Stämmen Benjamins mit der Botschaft: Was ist dies für eine Bosheit, die bei Euch geschehen ist.
13 *So gebt die Leute heraus, die Söhne der Nichtswürdigkeit in Gibea, und wir wollen
sie tödten und also Böses aus Israel ausrotten, aber es wollten die Söhne Israel nicht
hören auf die Stimme ihrer Brüder, der Söhne Israel.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und es ordneten sich die Spitzen des ganzen Volkes.** Das Bewußtsein einer organischen Gemeinschaft ist noch in ganz Israel lebendig. Alle Stämme erschrecken über die That in Benjamin. Die Nothwendigkeit einer Berathung thut sich von Norden nach Süden kund. Die natürlichen Vertreter des Volks (vgl. zu Kap. 1, 1) und ihre Häupter eilen nach Mizpa „zu Gott", (אל יהוה), d. h. auf die Einladung des Hohenpriesters im Na-

men Gottes, gegen dessen heiliges Gesetz jener Gräuel gerichtet war. Denn man kann annehmen, daß, wo von einer Volksbewegung gesprochen wird, die um „Gott" sich wendet, ohne daß eine Person, wie die eines Richters genannt wird, das Priesterthum die leitende, geistliche Kraft noch besessen habe. Eine עדה sammelte sich (וַתִּקָּהֵל), d. h. sie wurde berufen, denn קהל ist das griech. καλέω, altl. calare (d. h. curia calabra). Sie wurde aus den „Spitzen" (פִּנָּה, die Spitze am Gebäude, und davon übertragen auf Volkshäupter, summi. Das Wort selbst ist sprachlich eins mit lat. pinna als caput propugnaculi) gebildet, die sich zu einer „Gemeinde des Volkes Gottes" (d. i. der ordnungsmäßige Name, wofür moderne Völker, minder edel und geistlich, „parliament, meeting, Kammer, Haus" gewählt haben,) constituiren. (יִּתְיַצְּבוּ von נצב, constituere). Nicht umsonst wird gesagt: „das ganze Volk, alle Stämme", denn es will hervorgehoben sein, daß kein Stamm außer Benjamin fehlte. Der Zusatz: „vierhunderttausend Mann", erklärt, warum blos die „Spitzen" sich constituiren, weil das „Volk Gottes" selbst zu zahlreich war. Die Zahl wird genannt mit Beziehung auf V. 10. Das Volk Israel ist immer noch das Kriegsvolk. Die Zahl seiner schwertgeübten Krieger ist das Maß seiner Größe. Es sind die Spitzen einer kriegerischen Gemeinde (ecclesia militans), die sich hier um „Gott" sammeln.

**Und es hörten die Söhne Benjamin,** daß eine Stammversammlung in Mizpa statt fand. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist hier das Mizpa anzunehmen, welches auch in Samuels Zeit (1 Sam. 7, 5) Versammlungsort war und für das heutige Nebi Samwil an der westlichen Seite von Benjamin gilt. Es war berichtet worden, daß der Levit zwölf Stücke für ganz Israel versandt hat. Man muß den jüdischen Auslegern zustimmen, daß er auch an Benjamin einen Theil versandt hat. Ebenso muß man glauben, daß Benjamin zum Concil in Mizpa eingeladen war, denn eine Einladung muß schon um des gemeinschaftlichen Zeitpunktes wie des Ortes wegen stattgehabt haben. Der Stamm bekundete schon seine Parteinahme für Gibea, als er von allem dem hörte, aber die Versammlung weder beschickte, noch irgendwie seine Entrüstung oder seine Entschuldigung wegen der That kund that.

**Und es trat zur Antwort der Mann auf, der Levi.** Als in der Versammlung zur Untersuchung des Thatbestandes geschritten wird, ist blos der Kläger erschienen, die Angeschuldigten fehlen. Die Rede des Leviten, ist mehrfach merkwürdig. Des efraimitischen Greises, der ihn aufnahm, thut er keine Erwähnung, denn nicht bei wem er zu Gaste war, ist für die Beurtheilung der Sache von Bedeutung, sondern daß an ihm das Gastrecht verletzt ist. Daher „sie standen עלי gegen mich" auf, wie bald darauf „sie umringten עלי meinetwegen das Haus". Die Leute in Gibea hatten nichts mit seinem Wirthe vor, sondern nur er war das Ziel ihres Angriffs. Er redet auch nicht von Einzelnen in Gibea, sondern von den „Baale Gibea", als ob die Gesammtheit schuld gewesen wäre, die freilich dem Exceß auch nicht gewehrt hatte. Wenn er sie anklagt: „sie gedachten mich zu morden", so ist das wörtlich nicht dem entsprechend, was sie an ihm thun wollten, aber er schämt sich, die Sache zu benennen, und war diese an sich übler als der Tod, da außerdem auf ihre Duldung Schmach und Tod stand. Aber er sagt nicht, daß er das Nebenweib ihnen selbst ausgeliefert, damit sie statt seiner nach Gelüst thäten. Er hebt zuletzt nicht sowohl die Gewaltthat hervor, welche an einer Person begangen ward, sondern darum, wie wir schon oben bemerkten, habe er das Weib zerstückt und die Stücke versandt, weil es ein Verbrechen an ganz Israel sei. „Sehet, ihr seid hier alle Söhne Israels". Ohne Aufschub verlangt er, sollen sie berathen und nicht wieder auseinandergehen, bevor ein Entschluß gefaßt ist. Er fürchtet sonst den Eindruck des Augenblicks verwischt, die Vergeltung nicht ausgeübt.

**Und das ganze Volk stand auf.** Das Volk begreift dies und einmüthig gehen sie zur That. Auch nicht ein Stamm soll die Execution erhalten, sondern Alle sollen sich betheiligen, damit nicht auf Einen Opfer und Gehässigkeit falle. Das Loos soll entscheiden. Man hat in V. 9 die Worte „אשר נעשה לגבעה" als Zwischensatz zu nehmen. Der Sinn ist, daß nicht nach Stimmen, sondern nach dem Loose aus den Stämmen die Executionsarmee gesammelt werden soll. Man denkt mit dem zehnten Theile Israels auszukommen, also mit 40,000 Mann; für diese, welche ganz Israel angehören, da aus der Gesammtheit ausgehoben wurde, sei Zehrung und Ausrüstung zu beschaffen. Es wird dies hinzugefügt, damit Israel keine Nahrung von Benjamin brauche, wenn es im Kampfe das Land verwüstet. Die Worte לָקַחַת צֵדָה לָעָם erinnern an Richter 6, 8, wo „ויקחו את צֵדָה הָעָם", woraus wahrscheinlich wird, daß auch dort לָעָם gelesen werden muß.

Wenn es heißt „und ganz Israel versammelte sich wie ein Mann, חֲבֵרִים", so ist das Heer gemeint, welches sich 40,000 Mann stark aus ganz Israel, als wären für sie gar keine Stammunterschiede mehr, versammelte. Gerade in dieser völligen Volkseinheit und Einstimmung suchte Israel sein Recht zu dem Schritte, den es vor hat. Aus dem Bewußtsein dieser Gesammtheit machte man noch zuletzt den Versuch, Benjamin zur Auslieferung der Schuldigen zu bestimmen. Eigenthümlich ist der Ausdruck, „sie hatten in alle שִׁבְטֵי בנימן" gesandt, welche gleichsam als Gegensatz zu den שבטי ישראל gelten. Eigentlich konnte es in einem „Stamm" nicht mehrere „Stämme" geben, aber bei dem Gegenlager, welches Benjamin bildete, konnten seine „Geschlechter" so genannt werden.

V. 14—28.

14 Und es sammelten sich die Söhne Benjamin aus den Ortschaften nach Gibea, um
15 in den Krieg mit den Söhnen Israels zu ziehen. *Und es wurden gemustert die Söhne
Benjamin an diesem Tage von den Ortschaften, sechsundzwanzig tausend schwertgeübte
Leute, außer den Bewohnern Gibea's, von denen siebenhundert auserlesene Männer ge-
16 mustert waren. *Von dieser Gesammtheit des Volkes gab es siebenhundert auserlesene
Leute, die linkhändig waren, und jeder vermochte mit einem Stein nach einem Haar zu
17 schleudern und fehlte*) nicht. *Und die Mannschaft Israels wurde, Benjamin abgerechnet,
18 zu vierhundert tausend schwertgeübten Leuten gezählt, jeder ein Kriegsmann. *Und sie
erhoben sich, zogen nach Bethel und fragten die Gottheit, und es sprachen die Söhne
Israel: Wer soll von uns im Anfang in den Krieg ziehen mit den Söhnen Benjamin.
19 Und Gott sprach: Jehuda zuerst. *Und es erhoben sich die Söhne Israel am Morgen
20 und lagerten vor Gibea. *Und es zog Israels Mannschaft in den Krieg mit Ben-
jamin, und es stellte sich Israels Mannschaft zum Kampf mit ihnen bei Gibea.
21 *Und die Söhne Benjamin zogen von Gibea aus und schlugen in Israel an diesem
22 Tage zweiundzwanzig tausend Mann zu Boden. *Aber das Volk der Mannschaft
Israels faßte wieder Muth und fuhr fort sich zum Kampf zu stellen an dem Orte, wo
23 sie sich schon am ersten Tage gestellt hatten. *Und die Söhne Israels zogen hinauf und
weinten vor Gott bis Abend, und fragten Gott, wie folgt: Soll ich fortfahren in den
Kampf zu schreiten mit den Söhnen Benjamins, meines Bruders? und Gott sprach:
24 Zieht wider ihn. *Und es rückten die Söhne Israel gegen die Söhne Benjamin am zweiten
25 Tage. *Und Benjamin zog ihnen entgegen von Gibea am zweiten Tage und schlugen
unter den Söhnen Israel noch achtzehn tausend Mann zu Boden, alle diese schwertge-
26 übt. *Und es zogen alle Söhne Israels und alles Volk und kamen nach Bethel und
weinten und saßen dort vor Gott und fasteten an diesem Tage bis auf den Abend und
27 brachten Ganzopfer und Mahlopfer vor Gott. *Und es fragten die Söhne Israels Gott
28 — und dort war die Lade des Bundes Gottes in diesen Tagen. *Und Pinchas, der
Sohn Elasar, Sohn Aharon, stand vor ihnen in diesen Tagen — und sprachen: Soll
ich nochmals ausziehen in den Kampf mit den Söhnen Benjamins, meines Bruders,
oder soll ich ablassen? und Gott sprach: Zieht hinauf, denn morgen werde ich Sieg in
deine Hände geben.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Der Stamm Benjamin will seine Schuld nicht bekennen und seine Schuldigen nicht ausliefern. Lieber wagt er, trotzig und kampflustig, wie er war, den Kampf. Er hofft auf die Schwerfälligkeit des Gesammtorganismus, auf die Verschiedenheit der Meinungen, auf Parteisympathien für sich selbst, auf Mangel an Kriegslust, gegen einen Stammgenossen das Schwert zu ziehen. Trotz der großen Uebermacht hofft er darum doch sein Recht zu behaupten. Und haben sich durch den Zwiespalt großer Staatenbünde (wie des deutschen) manche kleine Regierungen trotzig genug im Widerstand bewährt. So meinte auch im Alterthum das phocische Krissa[1]), als es Delphi beleidigt, somit das Nationalheiligthum der Griechen verletzt, und sonstige sittliche Unbill begangen, wie ihm vorgeworfen ward, sich gegen die Exekutionsarmee der Amphiktyonen vertheidigen zu können. Und that dies nicht ohne Erfolg. Zehn Jahre lang dauerte der Krieg, den die Thessalier, die Athener mit dem weisen Solon und Sikyon gegen das einzige Krissa führten. Ein Orakelspruch und eine Kriegslist endeten, wie bei den Söhnen Benjamin, den lang andauernden Krieg (Paus. 10, 37). So meinte Joh. Friedrich der Mittlere von Gotha, trotz der Sünden Grumbachs, für diesen gegen die Acht des deutschen Reiches sich auf seinem Gibea, dem Grimmenstein, halten zu können, bis er hier auch im wahren Sinne den Brüdern (Vettern) von Sachsen erlag (vgl. Beck, Gesch. Joh. Fr. des Mittleren 1, 518). Einen ähnlichen Krieg führen die Stämme in Nordamerika, wobei der Süden sich wie Benjamin und noch erfolgreicher vertheidigt, wenn die Motive des Kampfes auch nicht wie in Gibea offen darliegen.

Benjamin würde aber doch auf seinen Widerstand verzichtet haben, wenn die wunderliche Auslegung richtig wäre, nach welcher man meint, Israel sei mit seinen sämmtlichen 400,000 Mann gegen Gibea in Benjamin gezogen. Dieser Stamm zählte 26700 streitbare Männer. Daß diese sämmtlich zum Kampfe bereit dastehen, ist erklärlich, weil sie ja einen Verzweiflungskrieg

1) Vgl. Dunker, Gesch. des Alterth. 4, 38, der allerdings sich auf Seiten von Krissa gegen das Priesterthum in Delphi neigt.

*) Von חטא, fehlen, woher חטאה, der Fehler, die Sünde, wie auch ἁμαρτία erklärt ist (vgl. Ernesti die Theorie vom Ursprung der Sünde, S. 10, wo das Citat auf unsere Stelle doch nicht verleiten darf, als würde das Hauptwort חטאת gelesen).

für sich führen. Daß aber aus ganz Israel alle 400,000 Mann auf dem kleinen Gebiet um Gibea erschienen seien, ist weder strategisch noch sachlich wahrscheinlich. Wenn die Zahl der 400,000 V. 17 erwähnt wird, so soll damit nur die ungeheure Uebermacht der Streitmittel angegeben werden, etwa wie man wohl, um die Uebermacht Preußens gegen Dänemark zu bezeichnen, von den 500,000 Mann geredet hat, über die der Großstaat gebieten könne. Aber es konnte doch nicht geschehen, daß jene 500,000 Mann alle nach Schleswig geschickt wurden. Die Erzählung gibt dazu auch gar keine Veranlassung. Vielmehr fehlt es nicht an der bestimmten Angabe, wie oben schon bemerkt, daß man zum Kampf gegen Benjamin aus Israel 40,000 ausgesucht habe, was immerhin noch eine Mehrzahl gegen Benjamin ausmachte. Die Ausleger haben nämlich bei V. 9 übersehen, daß der Inhalt des Looses (גּוֹרָל) in V. 10 enthalten ist, und daß, um Lebensmittel zu holen, doch es einer so genauen Angabe nicht bedurft hätte, daß ferner לָקַחַת mit לַעֲשׂוֹת und לְבוֹאָם לְגֶבַע ganz parallel steht, daß man also den zehnten Theil zuerst ausgehoben habe, um Benjamin zu exekutiren. Es ist auch bekannt, daß „Söhne Israel", wie V. 19 nicht blos von Allen, sondern auch von einzelnen Stämmen steht, wie bei allen Kriegen, die bis jetzt erzählt worden waren. Wenn man entgegnen wollte, es sei an sich nicht unerhört, namentlich nach biblischen Erzählungen, daß so geringe Schaaren große geschlagen haben, so ist dies zuzugeben. Dann aber war auf Seiten der Sieger in den biblischen Berichten die Sache Gottes und der Wahrheit. Dann, und dies trifft etwa auch in der Schlacht bei Marathon zu, war der Sieg ein so totaler, wie er hier nicht erscheint. Gibea bedeutet Höhe, und der Sieg blieb den Benjaminiten, so lange sie die hohen Punkte behaupteten. Was aber namentlich beweist, daß der Erzähler das Heer der Söhne Israel zu 40,000 kannte, ist der Umstand, daß in dem ersten Treffen 22,000, im zweiten 18,000, zusammen gerade 40,000 kampfunfähig gemacht wurden. Der Erzähler weist nämlich darauf hin, daß die Sicherheit, mit der Israel gemeint hatte, in einer Ausbebung mit dem Stamme Benjamin fertig zu werden, nicht bestätigt ist. Es sind doch eigentlich nur 10 Stämme, die Benjamin gegenüber stehen; — 40,000 Mann sind der zehnte Theil der von ihnen allen aufgebrachten streitbaren Truppen; es ist gewissermaßen ein Stamm, dessen Waffenunfähigkeit es kostet, ehe ein Stamm wie Benjamin zu Grunde geht. Die Verluste bedeuten, wie wir später noch andeuten werden, daß Israels Sache in diesem Kampfe doch keine völlig reine war.

**Und es sammelten sich die Söhne Benjamin aus den Ortschaften nach Gibea.** Die Ausleger haben hierbei an dem הֶעָרִים Anstoß genommen, als ob die Benjaminiten blos in den Städten gewohnt hätten; aber der Erzähler will hier berichten, daß sich die streitbaren Leute Benjaminiten aus allen Ortschaften, die ihnen zugewiesen waren, nach Gibea, als einem festen Punkt, zusammengezogen haben, zugleich auch um die Stadt, als dem besonderen Ziel des Angriffs, vor ihren Bruderstämmen zu schützen. Auch die Zahl, die hier von dem Stamme angegeben wird, 26,700 schien Vielen nicht zu stimmen, da zuletzt am Ende des Krieges nur noch 25,700 gezählt werden. Aber auffallend wäre gewesen, wenn nach einem zweimaligen Kriege, der den Feinden an 40,000 Schaden that, in Benjamin Niemand gefehlt hätte. Die Correkturen, welche deßhalb schon in alter Zeit, wie bei Sept. und Josephus angebracht wurden, sind deßhalb minder glaubwürdig als dieser natürliche Unterschied zwischen Anfang und Ende des Kriegs. Von den 26,700 Mann kamen 700 auf Gibea, eine Angabe, die gemacht wird, um die Gemeinschaft zu bezeugen, in welcher der ganze Stamm für diese Wenigen eintritt. Der Zusammenhang mit V. 16 ist durchaus klar. Denn es wird ausdrücklich gesagt, daß im ganzen Heere (מִכֹּל הָעָם) 700 Linkhändige (über diese vgl. zu Kap. 3, 15) gewesen seien, die geschickte Schleuderer waren. Die Zahl dieser 700 hat mit jener gar nichts zu thun. Da sich die Benjaminiten von den Höhen vertheidigen, so waren die ferntreffenden Schleuderer von besonderem Werth. Sie waren vielleicht Schleuderer, weil sie linkhändig waren. So ließ Cyrus nach der Cyropädie alle sonst waffenlosen zu Schleuderern sich üben. Sie werden bei den Persern gern verwendet (Brisson, S. 658). Der Freund des jüngeren Cyrus, Mithridates, hatte vierhundert Schleuderer, *μάλα ἐλαφροὺς καὶ εὐζώνους* (Anabas. 3, 3, 6). Die Rhodier schleuderten mit bleiernen Stücken in weite Ferne. Die Achäer trafen jeden Körpertheil, wohin sie zielten[1]). Daß nicht in Benjamin allein die Geschicklichkeit vorherrschte, beweist der Sieger Goliaths. Welch eine furchtbare Waffe es sein konnte, beweist die Erzählung des Livius von den Balearen, die durch ihre Schleuder dem ärgsten Hagel gleich Steine auf die nahende Flotte warfen, so daß sie sich Anker zu werfen nicht getraute (28, 37).

**Und sie erhoben sich, zogen nach Bethel und fragten die Gottheit.** „בֵּאלֹהִים". Gott (יהוה) ist es, der antwortet, aber ihre Frage ist wie an Elohim. Kein Wunder, daß sie eine Niederlage erleiden. Denn ohne Trauer, daß sie gegen einen Bruderstamm fechten müssen, von keiner Buße über ihre eigene Sünde erfüllt, ohne Opfer nahen sie. So fragen die Heiden ihren Elohim, wie man das Orakel frug aus Begier, die Zukunft zu wissen. Sie fragen auch nicht, ob sie hinaufziehen sollen, — ob sie siegen werden, — das scheint ihnen sicher zu sein, — sondern wer zuerst angreifen soll. Die Antwort erfolgte: Jehuda soll zuerst hinauf. Der Bescheid erfolgt nach der Frage. Sie haben nicht nach Sieg gefragt. Also erfolgt auch nichts, was ihn verkündet. Sie hätten meinen können, Gott verkünde den Sieg, wenn irgend ein Stamm außer Juda genannt worden wäre, denn Juda zog immer an der Spitze (vgl. zu Kap. 1, 2). Wenn Juda auch diesmal anführt, so geschieht das Gewöhnliche. Die göttliche Antwort enthält sich jedes Bescheides über die Frage hinaus. Es hätte sie warnen können, wären sie nicht so sicher gewesen. — Aber könnte nicht die Frage und Antwort veranlassen, doch zu meinen, es seien die ganzen

1) Livius 38, 29 beschreibt ihre Schleuder ausführlich: „Non capita solum hostium vulnerabant, sed quem locum destinassent oris.

Stämme (400,000 Mann) vor Gibea gelegen? Dann müßte ja nach Analogie von Kap. 1, 2 verstanden werden, als ob Jehuda allein die Schlacht begonnen hätte, was gegen die ganze Erzählung ist. Vielmehr erklärt es sich daraus, daß die 40,000 Mann doch ganz Jsrael im zehnfach verkleinerten Maßstab wiedergaben, nicht nach Stämmen, sondern nach dem Loose aus allem Volk. Hiernach gruppirten sich andere Verhältnisse in dem Heere, als nach Stämmen geschehen wäre. Daraus ging die Frage hervor: Wer soll in diesem Heere die Leitung übernehmen. Gott erwiedert: Jehuda, wie immer, und läßt jeden anderen Bescheid damit im Dunkeln.

**Und es stellte sich Jsraels Mannschaft zum Kampf mit ihnen bei Gibea.** (ויערכו, sie machten eine מערכה, eine acies, vgl. zu Kap. 6, 26), aber ihre unsichere Führung beweist sich hierdurch. Ohne bestimmten Kriegsplan und Angriff stellen sie sich auf und hoffen dadurch den angegriffenen Stamm zu erschrecken. Der aber fällt über sie her und richtet unter ihnen eine große Verheerung an. Es heißt: וישחיתו בישראל. Durch שחת ist sowohl tödten, verwunden, kampfunfähig machen zugleich ausgedrückt.

Es versteht sich von selbst, wenn auch nicht gesagt wird, daß nach diesem Schlachttage und dem zweiten einige Zeit verflossen ist. Denn was in der Natur der Sache liegt, braucht nicht gesagt zu werden. Die Truppen wurden ergänzt, wenn auch noch nicht daran gedacht ward, einen andern Schlachtplan zu wählen, durch welchen der Feind aus seiner günstigen Position auf der Höhe gelockt ward. Doch wollten sie ihn diesmal schon nicht mehr erwarten, wie das erste Mal, sondern angreifen (ויקרבו), denn dies ist der Sinn von קרב, im Sturmschritt sich nähern, wenn es vom Kampf gebraucht wird. Aber noch wichtiger ist, daß sie anfangen, ihre selbstgerechte Sicherheit zu verlieren. Sie gehen nach Bethel und weinen dort. Sie sehen das Beklagenswerthe ein, gegen ihren Bruder zu kämpfen und Tausende im Bruderkrieg zu verlieren. Sie fangen an zu zweifeln, ob ihre Sache eine günstige sei, und also fragen sie jetzt nicht mehr nach Weise der Heiden einen Elohim, sondern ihren Gott, יהוה. Die Antwort ist, „zieht hinauf", aber Sieg ist nicht verheißen; so kommt es wieder zur Schlacht am zweiten Tage, nicht dem darauf folgenden, — sondern dem zweiten Male des Kampfes. Sie erobern Gibea noch nicht; der Sturm wird abgeschlagen, der Verlust ist groß genug, wenn auch nicht wie das erste Mal.

Der göttliche Bescheid „zieht hinauf" war keine Täuschung des Volkes, sondern ruht in der traurigen Nothwendigkeit, welche beide streitende Theile trifft. Wurde verkündet „zieht nicht hinauf", — so unterließ Jsrael den Kampf, und Benjamin verhärtete im Stolz seines Widerstandes. Wenn aber Jsrael hinaufzog und geschlagen war, kam es immer mehr zu der rechten inneren Stimmung, welche in Jsrael allein Sieg verheißt. Diese thut sich denn auch V. 26 kund. Sie weinen nicht mehr blos und klagen über das Leid, ihren Bruder mit solchen Opfern zu bekämpfen, sondern sie harren dort in Gebet und Fasten aus. Es ist dies das Zeichen der Buße, welche sie über ihre eigene Sünde fühlen. Bisher haben sie gegen Benjamin mit jenem Tugendgefühl gestritten, als wenn dort lauter Sünder, bei ihnen lauter Jsraeliten ohne Falsch gewesen wären. Ein Fall von Pharisäismus, den auch die neuere Geschichte auf allen ihren Blättern trägt, wo man viel von „sittlicher Entrüstung" aber wenig von „gerechter Selbsterkenntniß" und Buße vernimmt. Durch das Gebot 3 Mos. 23 von dem Versöhnungstage, an welchem dem Körper jede sinnliche Stärkung entzogen werden soll, ist in Jsrael „Fasten" das Zeichen von Bekenntniß der Sünde und Buße geworden. Das Wort צום kommt hier zum ersten Mal vor und in den Büchern Samuelis ist es gewöhnlich. Dem großen Sieg Samuels über die Philister geht auch ein Fasten vorher (1 Sam. 7, 6). Die Bedeutung des Wortes gleicht der von תענית, Fasten von ענה (3 Mos. 23, 26, ועניתם) oppressit, domuit, und ist etymologisch mit sanskrit. dam, *δαμᾶν*, domare, zähmen, zu verbinden. So wird sanskr. prâja, fasten, als sich bändigen erklärt (vgl. Benfey, gr. Grammatik 2, 202, wo auch jejunus für jejumenus nach Bopp aus sanskr. jajam, Pott, etym. Forsch. 1, 262, famem compescuit gedeutet wird). — Was Jsrael früher versäumt, holt es nun nach, es bringt Brandopfer und Mahlopfer (עלות ושלמים) die Brandopfer als Bußopfer für die Vergangenheit, wie Richter 6, 26 ꝛc., die Schelamim als Gelübdeopfer für die Zukunft (3 Mos. 7, 16). Die jüdischen Ausleger haben eine schöne Deutung; sie leiten Schelamim von Schalom, Frieden, ab. Das letzte Wort der Opferlehre in 3 Mos. 7 ist Schelamim (V. 37), und mit Frieden, sagen sie, schließt alles heilige Leben ab (vgl. meine Irene S. 37).

Jn V. 27 und 28 sind die Worte ושם ארון — בימים ההם eingeschobener Zwischensatz, der für die Zeit, in welcher das Ereigniß vorgegangen ist, wie wir unten andeuten, von Bedeutung ist. Jsrael frägt nun nach Buße und Opfer zum dritten Male die Urim und Tumim, und jetzt, wo die Fragenden in rechter Stimmung und die Verkündigung eine volle und günstige ist, wird erst die Notiz gegeben, daß die Bundeslade in Bethel, der Hohepriester Pinchas der Enkel Aharons ist. Jetzt wird nicht blos gesagt: Ziehet hinauf, sondern „morgen werde ich den Sieg in deine Hände geben".

V. 29—48.

29 30 Und Jsrael legte Hinterhalt rings um Gibea. *Und es zogen die Söhne Jsrael
gegen die Söhne Benjamin am dritten Tage, und stellten sich gegen Gibea wie die
31 vorigen Male. *Und die Söhne Benjamin zogen dem Volk entgegen — kamen [dadurch]
von der Stadt ab — und begannen einzuhauen, [daß] vom Volk Erschlagene waren

wie die vorigen Male auf den Straßen, von denen eine nach Bethel, eine nach Gibea
im Felde führt, gegen dreißig Mann in Israel. *Und die Söhne Benjamin sprachen: 32
Geschlagen sind sie vor uns wie früher, aber die Söhne Israel sprachen: Laßt uns
fliehen und dadurch sie von der Stadt auf die Straßen ziehen. *Und die ganze Mann= 33
schaft Israels erhoben sich von ihrem Standplatz und stellten sich in Baal Tamar auf,
— aber auch der Hinterhalt von Israel brach von seiner Stelle auf von der Blöße Geba.
*Und so kamen gegen Gibea zehntausend Mann, aus ganz Israel auserlesene Leute, und 34
der Kampf ward [dort] hart, während sie [die Benjaminiten] nicht wußten, daß ihnen das
Unglück so nahe sei. *Und Gott schlug Benjamin vor den Söhnen Israel, und es brach= 35
ten um in Benjamin die Söhne Israel fünfundzwanzig tausend Mann und einhundert,
welche alle schwertgeübt waren. *Es hatten nämlich die Söhne Benjamin gemeint, daß 36
sie [die Söhne Israel] geschlagen seien, und die Mannschaft Israels gab Raum für Ben=
jamin, denn sie verließen sich auf den Hinterhalt, welchen sie gegen Gibea gelegt hatten.
*Und der Hinterhalt zog rasch heran und stürzte*) über Gibea, es überwältigte der Hin= 37
terhalt**) und schlug die ganze Stadt mit dem Schwerte. *Und die Abrede war für 38
die Mannen von Israel mit dem Hinterhalt: stark aufsteigen zu lassen eine Rauchsäule
von der Stadt. *Denn Israels Mannschaft hatte sich gewendet im Krieg und Ben= 39
jamin hatte begonnen einzuhauen, [daß] erschlagen [waren] unter der Mannschaft Israels
gegen dreißig Mann, so daß sie sagten: Wahrlich geschlagen sind sie wiederum vor uns
wie im ersten Kriege. *Und die Feuersbrunst begann aufsteigen zu lassen eine Dampf= 40
säule von der Stadt, und als Benjamin sich umwandte, sieh, da stieg [in Flammen] die
ganze Stadt gegen Himmel. *Und auch die Mannschaft Israels wandte sich, und die 41
Mannschaft Benjamins ergriff Entsetzen, denn sie sah, daß das Unglück über sie gekom=
men. *Und sie wandten sich vor der Mannschaft Israels in den Weg nach der Wüste, 42
aber der Kampf folgte ihnen nach und die Einwohner der Städte [durch welche Benjamin
kam] brachten sie in deren Mitte um. *Sie schlossen Benjamin ein, ließen ihm kei= 43
nen Ruheplatz und trieben es bis Gibea gegenüber war von Osten. *So fielen von 44
Benjamin achtzehn tausend Mann, und alles dies tapfere Leute. *Und sie wendeten sich 45
und flohen nach der Wüste bis zum Fels des Rimmon, und hielten Nachlese an ihm***)
auf den Straßen fünf tausend Mann, und setzten ihnen nach bis Gideom und schlugen
noch zwei tausend Mann. *Und all der Gefallenen von Benjamin waren fünfundzwan= 46
zig tausend Mann schwertgeübte an diesem Tage, alle diese waren tapfere Leute. *Und 47
sie wendeten sich [die Uebrigen] und flohen nach der Wüste zum Felsen des Rimmon
sechshundert Mann, und saßen am Felsen Rimmon vier Monate. *Aber die Mann= 48
schaft Israels kehrte zu den Söhnen Benjamin zurück und schlugen mit der Schärfe des
Schwertes von der Stadt Alles†) bis zum Vieh und was sonst sich fand, wie auch
die vorhandenen Ortschaften verbrannten sie in Feuer.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Aus dem entschiedenen Willen der zehn Stämme, den Krieg fortzusetzen, hatte Benjamin Gelegenheit nehmen sollen, nachzugeben. Wenn trotz der großen Verluste Israel festhielt, konnte es schließen, daß auf die Dauer ein Widerstand nicht mehr möglich sein würde. Es hätte auch bemerken können, daß ein anderer Geist diesen zweiten Krieg belebt und es in Israel voller Ernst geworden ist, die Sache zu vollenden. Offenbar war wieder ein Zeitraum verflossen. Nach Auflösung der ersten Armee mußte von Seiten Israels eine neue aufgeboten werden; (der nordamerikanische Unionskrieg gibt dazu gute Beispiele). Die ersten Kämpfe werden daher auch zusammen als „früherer erster Krieg" angesehen (V. 32 und 39). Die Stämme Israels denken erst jetzt strategische Künste zu gebrauchen. Dadurch werden wir auch etwas mehr über den Schauplatz des Kampfes aufgeklärt. Gibea lag hoch, der Angriff der Israeliten kam von Bethel her, von N. W. Es werden zwei Straßen genannt, auf denen die Söhne Benjamin den Angreifern entgegenrückten, einer, die nach Bethel, einer anderen, die nach „Gibea im Felde" (einem Niedergibea, im Gegensatz zu dem hohen Gibea,

*) Von פשט, wie 1 Sam. 27, 8. **) Im Sinne von Hiob 24, 22 משך אדירים בכחו. ***) Wie Jeremia 6, 9. †) Viele Handschriften, wie die neueren Ausleger haben punktirt מְתִם, Männer, und doch kann man nicht sagen, daß hierdurch ein rechter Gegensatz mit בְּהֵמָה entsteht, der die völlige Bannung ausdrückt. Vielmehr hat die Punktation מְתֹם an Josua 8, 24 und 10, 20, wo von ähnlichen Schlägen עַד־תֻּמָּם — die Rede ist, zum klaren Rückhalt.

oder einem Feldgibea zu Berggibea) führte. Die Israeliten locken Benjamin, das durch seine früheren Erfolge sicher gemacht, immer weiter von der Höhe und der Stadt ab. Es wird ausdrücklich gesagt, Benjamin sei ihnen „entgegen" (לִקְרַאת) gekommen. Sie setzen sich kaum zur Wehr und ziehen sich, von Benjamin immer verfolgt, das schon die alten Triumphe wieder gekommen sieht (V. 32), zurück. Erst in Baal Tamar[1]), wahrscheinlich in gehöriger Entfernung von Gibea, machen sie Halt und warten auf das Zeichen, welches sie mit andern Abtheilungen, die im Hinterhalte lagen, und, sobald Benjamin die Stadt verlassen, diese angreifen sollten, verabredet haben. Die Stelle, von der aus die Stadt überfallen wird, heißt מערה־גבע. Die Masora hat מַעֲרֵה punktirt, und somit von ערה abgeleitet und damit, wie auch Raschi erklärt, die Blöße, d. i. den zugänglichen Theil von Gibea ausdrücken wollen. Der Targum gibt es durch מישר wieder, was stets die Wiedergabe von ערבה ist, so daß er möglicher Weise מערבה[2]) gelesen hat. Es könnte dann der Punkt verstanden werden, wo die Höhe in die Niederung sich abflacht, also zugänglicher wird. Am klarsten wäre so zu punktiren, daß מְעָרָה, Höhle, gelesen wird, wie auch Sept. „*Μααραγέβα* (statt *Μαραα-γέβα*) hat. Nördlich von dem heutigen Geba, mit dem man unser Gibea identifizirt, kommt von N. W., von Beitin und el Bireh herab, der steile, zwischen hohen Wänden sich hinziehende Wady-es Suweinit und geht an einer Felshöhle vorüber, die noch heute Jaibah genannt wird (Robinson II, 327—330; vgl. Ritter, 16, S. 523).

**Und so kamen gegen Gibea zehntausend Mann.** Erst jetzt wird die Anzahl des Hinterhalts, von dem V. 29 erzählt wird, angegeben. Es versteht sich, daß auch hieraus die Unwahrscheinlichkeit einer Belagerungsarmee von 400,000 Mann hervorgeht, die ganz Gibea von allen Seiten hatten umgeben können. V. 34 und 35 geben nun bei Gelegenheit der Erzählung vom Hinterhalt kurz das ganze Kriegsresultat an, was, wie Keil mit Recht bemerkt, in der hebräischen Historiographie Brauch ist. Dann folgt von V. 36 an die genauere Darstellung aus der alten Aufzeichnung selbst. Man darf auch keinen Widerspruch finden zwischen V. 35, wo 25,100 Mann aus Benjamin Gefallener angegeben werden und V. 46, wo 25,000 Mann sind. Aber letztere Angabe ist nur die Summe der vorhin V. 44 und 45 angegebenen drei runden Zahlen von 18,000 + 5000 + 2000, und die große Treue des Berichtes erweist sich daraus, daß da in den runden Summen das Hundert, welches 25,000 übersteigt, nicht vertheilt ist, es auch in der Summe nicht genannt wird, obschon es sich doch nach V. 35 von selbst verstand. Die List selbst, welche die Israeliten gegen Benjamin anwenden, ist in anderer Weise auch von Abimelech bei der Eroberung von Sichem gebraucht. Aehnliche Kriegsstücke hat Frontinus (Strategematon lib. 3, cap. 10) sowohl von Scipio wie von Hannibal und Anderen gesammelt. Der erste belagert in Sardinia eine Stadt, thut als ob er die Flucht vor den Belagerten ergreife, und als sie ihn unbesonnen verfolgen: „per eos, quos in proximo occultaverat, oppidum invasit."

**Es hatten nämlich die Söhne Benjamin gemeint, daß sie geschlagen seien,** nämlich, wie aus den nächsten Worten hervorgeht, „die Israeliten", daher, weil es eine Recapitulation ist von V. 32, zu übersetzen: „und es hatten gesehen oder gemeint". Sie hatten wirklich gesehen, daß die Söhne Israel sich schlagen ließen.

**Und die Abrede war für die Mannen von Israel mit dem Hinterhalt: stark aufsteigen zu lassen eine Rauchsäule.** הֶרֶב לַעֲלוֹתָם. Die Form erklärt sich durch Psalm 51, 4, הרבה כבסני, wo ein Kri הֶרֶב liest. Denn nicht blos der Imperativ, sondern gerade der Infinit., der ihn bildet (beide הַרְבֵּה), werden apocop. הֶרֶב, und daher die adverbiale Bedeutung „stark", „sehr", „völlig". Das Wörtchen gehört durchaus zum Verständniß des Satzes; eine mächtige Rauchsäule, wie einer brennenden Stadt, soll der Hinterhalt aufgehen lassen, die in der Ferne wirklich gesehen und nicht zu einer Täuschung werden konnte. Bertheau übersah dies wohl, als er es aus dem Texte streichen wollte.[1])

**Und die Einwohner der Städte brachten sie in deren Mitte um.** Benjamin floh, — auf dieser Flucht kam es durch Ortschaften, die in seinem Wege lagen. Da erheben sich auch die Einwohner dieser gegen die Flüchtigen und erschlagen sie in ihrer Mitte. Ein Ereigniß, das sich in allen Kriegen wiederholt, wo aufgelöste flüchtige Trupps durch Feindesland ihren Weg nehmen müssen. Andere Erklärungen, deren es von jeher gab, scheinen mit dem Zusammenhang und der Sprache nicht zu stimmen. Es kann nicht von denen die Rede sein, welche die Stadt verbrannten, denn wie sollten die „אשר מהערים" heißen? Ebenso wenig begreift man den Grund dieses Ausdrucks und des בתוכו nach Bertheau's Erklärung, dem Keil meist gefolgt ist, da die Verfolgung und Umschließung erst V. 43 geschildert wird. Dem Sinn am nächsten dünkt mir die von Clericus: cum confugerent Benjaminitae ad urbes aliorum Israelitarum, ab iis occidebantur." Nur muß man darunter nicht ein systematisches Zufluchtsuchen der Benjaminiten verstehen, sondern die natürliche Erscheinung, in welcher gegen den verfolgten und geschlagenen Feind Alles sich erhebt. Offenbar weist dabei der Erzähler auf die Erbitterung hin, welche ringsumher gegen Benjamin geherrscht hat. So übermüthig Benjamin früher war, so elend geht es ihm nun auf der Flucht. Nicht nur der Kampf sitzt ihm immer auf der Ferse, — sondern überall begegnet er Feinden. Sein Heil allein ist die Wüste, die er östlich und nordöstlich gegen das Jordanthal hin zu erreichen gedenkt. Aber bevor er dahin gelangt,

---

1) Movers (Phönizien 1, 661) möchte diesen Ortsnamen durch den phönizischen Tamyrus, Zeus Demarus erklären. Raschi dachte dagegen an das Gebiet von Jericho.

2) Dies wird durch die syrisch-griechische Version des Paulus Tellensis unterstützt, welcher מן מערבא hat, was die Uebersetzung von *ἀπὸ δυσμῶν* wiedergibt (Nordam S. 179). Die Lesart bei K. 85, בשיר ist nur aus dem Targum מישר verdorben.

1) Ueber die uralte falsche Lesart חרב vgl. Keil. Paulus Tellensis hat in seiner syrischen Version dergleichen wiedergegeben (Nordam S. 180).

werden Abtheilungen abgeschnitten und eingeschlossen (כִּתְּרוּ); — ruhelos wird er verfolgt (das ist der Sinn von הִרְדִּיפֻהוּ מְנוּחָה, „sie verjagen ihm die Ruhe", darum wohl das Hiphil), — kaum denkt er ein wenig zu verschnauben, — sind sie hinter ihm her, — so wird er getrieben, bis er sich eben in der Wüstengränze im Osten von Gibea befindet. Endlich, noch bis zu einem unbekannten Ort — Gideom — verfolgt, finden sie ein Asyl auf dem Felsen Rimmon, nordöstlich von Gibea — unterhalb Ophra, — denn das heutige Rimmon, das hoch auf einem felsigen Tell liegt, wenn man den tiefen Wady el 'Asas übersteigen, — wird für den Felsen Rimmon gehalten (Robinson, bibl. Forsch. S. 380; Paläst. 2, 325).

Sechshundert Mann haben sich dort von dem ganzen Stamm gerettet. Alle Anderen liegen erschlagen von Bruderhand. Die Sicherheit erkaufen sie durch die Lust ihrer Verfolger, umzukehren, um Stadt, Haus und Heerd in Benjamin völlig zu verwüsten. Die Städte werden wie feindliche, wie Jericho gebannt und verbrannt. Die Israeliten handeln noch strenger an Benjamin, als die Pythia über das feindliche Krissa verhieß, „welches Tag und Nacht bekämpft, verwüstet und dessen Einwohner Sklaven werden sollten". Doch die Reue blieb nicht aus.

## Einundzwanzigstes Kapitel.

### V. 1—14.

Und die Mannen Israels hatten geschworen in Mizpa wie folgt: Keiner von uns 1
gebe seine Tochter an Benjamin zur Frau. *Und das Volk kam nach Bethel und saß 2
dort bis Abeud vor Gott und hob seine Stimme auf und begann ein heftig Weinen.
*Und sie sprachen: Warum Gott, Herr Israels, mußte dies in Israel geschehen, um 3
aus Israel einen Stamm auszumustern. *Und am Morgen stand das Volk früh auf, 4
baute einen Altar und brachte Ganzopfer und Gelübdeopfer. *Und die Söhne Israel 5
sprachen: Ist einer nicht in die Gemeinde gekommen von allen Stämmen Israels zu
Gott, denn es war ein mächtiger Schwur, daß wer nicht zu Gott kam nach Mizpa —
so hieß es — sterben müsse. *Und es änderten die Söhne Israels ihre Gesinnung ge- 6
gen ihren Bruder Benjamin und sprachen: Ausgerottet ist nun ein Stamm von Israel.
*Wie sollen wir denen, die übrig sind, zu Frauen verhelfen, da wir geschworen haben 7
bei Gott, ja nicht ihnen von unsern Töchtern zu Frauen zu geben. *Und sie sprachen: 8
Ist Einer von den Stämmen Israels, der nicht zu Gott nach Mizpa kam, und siehe —
es war kein Mann von Jabesch Gilead in das Lager zur Gemeinde gekommen. *Denn 9
als das Volk gemustert ward, siehe, da war kein Mann da von den Einwohnern von
Jabesch Gilead. *Und es schickte dahin die Gemeinde zwölf tausend Mann von den 10
tapfern Leuten und befahl ihnen also: Geht und schlaget die Einwohner von Jabesch
Gilead mit dem Schwert, Weiber und Kinder. *Und solches sollt ihr thun: Alles 11
Männliche und jedes Weib, das den Beischlaf eines Männlichen erfahren, sollt ihr ban-
nen. *Und sie fanden von den Einwohnern von Jabesch Gilead vier hundert jung- 12
fräuliche Mädchen, die von einem Manne die Beiwohnung noch nicht erkannt hatten, und
brachten sie in das Lager nach Schilo im Lande Kenaan. *Und es sandte die ganze 13
Gemeinde und redete mit den Söhnen Benjamin, die am Felsen Rimmon waren, und
bot ihnen Frieden an. Und Benjamin ging in dieser Zeit zurück, und man gab ihnen 14
die Frauen, die man hatte leben lassen sollen von den Frauen von Jabesch Gilead,
aber sie fanden für sie nicht so viele.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und die Mannen Israels hatten geschworen in Mizpa.** Nachträglich erfahren wir von zwei Schwüren, die die Gemeinde im Beginne des Krieges gethan hatte. Es gelobten Alle aus Israel, Mann für Mann (darum steht hier אִישׁ יִשְׂרָאֵל), keinem aus Benjamin die Tochter zur Frau zu geben. Sie heben das Connubium mit dem Bruderstamme auf. Sie beschlossen, Benjamin wie ein heidnisches Volk zu behandeln, oder wie die heidnischen Völker sich unter einander, wenn sie nicht bestimmten Vertrag geschlossen (ἐπιγαμία), anzusehen pflegten. Bei heidnischen Völkern kam es vor, auch bei germanischen, bis das Christenthum sie völlig überwunden, daß sie sich mit einander nicht vermischten. Erst die Kirche brachte Ost- und Westgothen, Angelsachsen und Britten, Franken und Romanen dazu, daß sie sich wie ein Israel ansahen. Um so größer muß die Empörung auf Seiten Gesammtisraels gewesen sein, wenn es Benjamin gleichsam aus seinem ehelichen Bunde ausstieß. Die Römer

*) לֹא מָצְאוּ כֵּן. Die Bedeutung v n כֵּן ist hier tot, wie 2 Mos. 10, 14 und entspricht überhaupt dem tantus, talis, tot, wo wir zu „so" noch das betreffende adj. hinzufügen.

bestraften einmal (im Jahre 335 n. Chr.) die aufgestandenen Latiner, daß sie ihnen connubia, commercia et concilia inter se genommen haben (Liv. 8, 14). Die Latiner waren unterworfene Völker, Benjamin ein gleichberechtigter Bruderstamm. Man sollte meinen, ein solcher Beschluß hätte schon ausgereicht, um den Stamm Benjamin für seine Unsitte zu bestrafen. Aber würde er in seinem Starrsinn nicht vielleicht ganz in heidnische Art gefallen sein? Doch war allerdings doppelte Strafe zu hart. Denn die Schuldigen zu bestrafen, nicht einen Stamm zu vertilgen, war Israel ausgezogen. Das sehen sie jetzt — aber zu spät ein, nachdem die leidenschaftliche Erbitterung sich gelegt hat. Jetzt sitzen sie vor dem Altar Gottes in Bethel mit Thränen über das Unglück, welches geschehen ist. Jetzt sehen sie die Folgen ein, welche aus maßloser Erbitterung hervorgehen. Wozu mußte auch dem Bruderstamm gegenüber bis auf's äußerste Alles auf die Schärfe des Schwerts gelegt werden! Als Benjamin floh, — reichte es nicht aus, dann noch einmal von ihm die Auslieferung der Schuldigen zu verlangen? Würde es sich noch gewehrt haben, als es hülflos nach der Wüste sich rettete. Wozu die Niedermetzelung der Flüchtigen? Wozu der Mord und Brand in den Städten? Israel hat Recht zu weinen, denn es fühlt die Schrecken des Bürgerkriegs; Menschlichkeit und Liebe sind verscheucht, wenn Brüder mit einander kämpfen. Die ärgsten Gräuel und zwar in thörichter Selbstverblendung, thun sich die Völker an, die innerlich zerfallen sind. In der Erbitterung wird die sittliche Ursache ganz aus den Augen gelassen. Die Führer, sagt Tacitus, gelten dann weniger wie die Soldaten (civilibus bellis plus militibus, quam ducibus licere, Hist. 2, 29. 6 b). Israel kann sich vor Gott beklagen, aber seine Führer nicht anklagen. Die Urim und Tumim haben die Execution gutgeheißen, aber weder solche Schwüre noch solche Grausamkeit in Israel gebilligt. Gibt Israel in diesem Kriege ein Beispiel, wohin ungerechter Trotz (bei Benjamin) und fanatischer Eifer, der sich selbst immer mehr verbittert (bei den zehn Stämmen) führen kann, so ist es doch auch belehrend, daß es von der Buße weiß, die dafür nöthig ist. Es baut einen Altar und bringt Bußopfer und Gelübdeopfer wie vor der Schlacht.

**Denn es war ein mächtiger Schwur, daß wer nicht zu Gott kam nach Mizpa — so hieß es — sterben müsse.** Israel zeigt auch hier wieder deutlich in seiner Geschichte, was jeder Mensch an sich erfahren kann; — kaum hat man Buße und Gelübde gethan, wegen alter Uebereilung — so begeht man dasselbe schon wieder auf's neue und zwar oft in demselben blinden Eifer, den man eben beklagt hat. Damals, als die Entrüstung wegen der Gräuelthat in Gibea alle Herzen erfüllte, — war auch der Schwur gefallen, daß, welche Stadt in Israel nicht seinen Abgesandten zur Volksversammlung absendete, — also keinen Theil nehme an der allgemeinen Execution gegen Benjamin, die eine Sache Gottes sei, — der werde in den Bann des Todes gethan. Denn er mache sich gewissermaßen zum Bundesgenossen Benjamins, er sei nicht genug entrüstet über die Schreckensthat, um sie nicht halb zu billigen. Mitten in den Schreckensereignissen ist übersehen worden, ob alle Städte Abgeordnete gesandt hätten, — erst jetzt, wo man darüber nachdenkt, wie man Benjamin wieder aufhelfen möchte, ohne den Schwur zu verletzen, fällt es auf, daß Jabesch in Gilead keinen gesandt habe. Und was will man thun? Dort wieder mit der Schärfe des Schwerts so vergelten, wie man in Benjamin gethan zu haben eben beklagt hat. Um dem gebrochenen Benjamin aufzuhelfen, soll nun eine andere Stadt, doch wegen immerhin viel geringerer Schuld, gebrochen werden. Man will Zornversühnen durch Zorn anrichten. Man beklagt, einen unzeitigen Schwur gethan zu haben, und statt ihn bußfertig vor Gott sich lösen zu lassen, will man ihn durch Execution eines andern — jetzt nach dem Sieg und dem Frieden — nachdem „Gott" die Aufständigen geschlagen (Kap. 20, 35) eben so harten und strengen gut machen. Jabesch Gilead war eine tapfere Stadt voll muthiger Leute, wie alle Gileadim. Nach Eusebius lag sie sechs Meilen von Pella; Robinson machte nach seiner Lage Untersuchungen längs des Wady, der dort noch Yâbis heißt (Bibl. Forsch. 413) und meinte, ihn am wahrscheinlichsten an der Ruinenstelle von ed-Deir gefunden zu haben (S. 419). Es muß eine Bedeutung in Gilead gehabt haben. Dies beweist, daß der Ammoniterkönig Nachasch sich gerade gegen Jabesch wendet (1 Sam. 11). Es war sein Name in der Geschichte Jiftachs nicht genannt worden. Als Saul, der König, von der Gefahr hört, zerstückt er ein Opferthier und schickt es zur Hülfeleistung an ganz Israel und erwirbt einen glänzenden Sieg. Es sind dies merkwürdige Zusammenhänge, welche die Geschichte gewährt. Gegen Jabesch unternehmen jetzt die Israeliten eine harte Execution, um Benjamin zu helfen. Später sammelt Saul aus Benjamin Israel um sich, um Jabesch zu befreien. Jabesch kommt nicht, als es gegen Benjamin gerufen wird, durch die Stücke des getödteten Weibes. Jetzt ruft Benjamin für Jabesch das Volk durch die Stücke des Opferthiers.

Israel sendet gegen Jabesch Gilead zwölf tausend tapfere Streiter, also ein angemessenes Verhältniß, wenn gegen Benjamin vierzig tausend gezogen sind. Der Befehlshaber dieser Truppen bekommt den Befehl, in Jabesch Alles zu erschlagen bis auf die Jungfrauen, welche mitgebracht werden sollen, damit sie Benjamin empfange. Man darf annehmen, daß dieser Executionsbeschluß so zu fassen sei: — es solle Jabesch gezwungen werden, seine Jungfrauen auszuliefern als Sühne für seine Schuld, sonst würde die Stadt die Execution erfahren, die sie eigentlich verdiene[1]). Denn es ist nicht berichtet, daß die Execution ausgeführt, und unter Saul ist sie ja doch, und, wie es scheint, wieder die Hauptstadt von Gilead. Die vier hundert Jungfrauen sind dann gleichsam das Sühnopfer für die Schuldigen in Gilead. Als solches, und weil die Gileadim dazu gezwungen worden, können sie an Benjamin gegeben werden, trotz des Schwures, — da dieser nur die Freiwilligkeit voraussetzte. Wenn es V. 14 heißt: „welche man leben ließ von

1) Die athenischen Jonier, wie Herodot erzählt (1, 146) haben sich Karierinnen geraubt und die Väter erschlagen. Daher soll in Milet die Sitte gekommen sein, daß die Frauen nicht mit ihren Männern sprechen noch bei ihren Namen sie rufen.

den Frauen in Jabesch", so schließt dies nicht ein, daß man die Andern wirklich erschlagen, — sondern es waren die, welche man in jedem Falle wegen Benjamin leben ließ, und deren Leben, — nicht wie bei den Heiden sonst oft deren Tod — die Existenz sowohl der Gileadim, — denen sie genommen — und der Benjaminiten, — denen man sie gab, — retten half. Sie wurden, weil man sie leben ließ, obschon man sie tödten konnte, nicht mehr als solche betrachtet, welche man Benjamin nicht geben sollte. Wie lehrreich ist dies Alles! Israel will seinen Schwur nicht brechen und umgeht ihn doch! Hat Gilead den Tod verdient, so dürfen die Jungfrauen nicht leben! Leben diese, warum sollen die Kinder sterben? Geben die Gileadim ihre Töchter nicht freiwillig, so geben sie doch die Israeliten für sie hin! Denn die Ueberlieferung dieser Jungfrauen ist zwar eine gewaltsame Lösung der Verwicklung, in der man sich befindet, aber die Gewalt ist doch nur formal, nicht natürlich. Auch die Griechen halfen sich bei unbesonnenen Eiden der Tücke gegenüber durch formale Auslegung, die die reale Ausführung aufhob (vergl. Herodot 4, 154; Nägelsbach. nachh. Theol. S. 244). Hier glaubte Israel ähnlich aus Liebe zu Benjamin handeln zu können — denn um in keinem Falle die Heiligkeit des Eides zu schwächen, wurde er formal umgangen. — Die Gelegenheit fand sich bald dies noch weiter zu thun, da die Zahl der vier hundert gileaditischen Jungfrauen nicht ausreichte.

V. 15—25.

Und dem Volk war leid um Benjamin, daß Gott einen Riß gemacht hatte in den 15
Stämmen Israels. *Und es sprachen die Aeltesten der Gemeinde: Wie helfen wir den 16
Uebrigbleibenden zu Frauen? denn ausgetilgt ist jede Frau aus Benjamin. *Und sie 17
sprachen: Ein Antheil Rettung ist noch übrig für Benjamin, so daß nicht ausgelöscht
werde ein Stamm aus Israel. *Und wir können ihnen nicht Weiber von unseren Töch- 18
tern geben, denn die Söhne Israel haben also geschworen: Verflucht sei, der gibt ein
Weib an Benjamin. *Und sie sprachen: Siehe, ein Fest Gottes ist in Schilo von 19
Zeit zu Zeit, was im Norden von Bethel, im Osten von der Straße, die von Bethel
nach Schechem führt und im Mittag von Lebonah. *Und sie hießen den Söhnen Ben- 20
jamin also: Geht und verbergt euch in den Weinbergen. *Und sehet, — sobald wenn 21
sie ausziehen die Töchter von Schilo zu tanzen mit Pauken, so springt ihr aus den
Weinbergen hervor, raubt euch Jeder sein Weib von den Töchtern Schilo und gehet in
das Land Benjamin. *Und wenn ihre Väter oder Brüder kommen werden mit uns zu 22
hadern, so sagen wir ihnen: Gönnet sie uns, denn wir haben sie nicht genommen wie
als Kriegsbeute, Jeder sein Weib, und dann habt ihr sie ihnen nicht gegeben, in welchem
Falle*) ihr jetzt in Schuld wäret. *Und die Söhne Benjamin thaten also und nah- 23
men sich Weiber nach ihrer Zahl von den Tänzerinnen, die sie raubten, kehrten zu ih-
rem Erbtheil zurück, bauten die Städte und wohnten daselbst. *Und zogen von dannen 24
die Söhne Israel in dieser Zeit, Jeder in seinen Stamm und sein Geschlecht, und ging
Jeder von da in sein Erbtheil. *In diesen Tagen war kein König in Israel und Jeder 25
that, was in seinen Augen gut war.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Darin, daß die aus Jabesch geraubten Jungfrauen noch nicht genügend waren, wird die nochmalige Berathung begründet, welche die „Aeltesten der Gemeinde" (V. 16) anstellen, um den Stamm der Benjaminiten nicht aussterben zu lassen. Endlich kommen sie auf ein letztes Stück Hülfe (יְרֻשַּׁת פְּלֵיטָה), was ihnen noch übrig bleibt; sie beschließen, eine zweite Veranlassung zu suchen, durch welche zwar den Benjaminiten Frauen aus Israel nicht gegeben werden, aber die Möglichkeit geboten wird, solche, — was im Eide nicht wörtlich ausgeschlossen war, — sich von ihnen nehmen zu lassen. Auch die Einwohner von Jabesch haben ihre Töchter nicht gegeben, sondern sie sind ihnen mit Gewalt genommen worden und wurden als Beute den Söhnen Benjamin überlassen.

Nun fand in Schilo ein wiederkehrend Fest statt, — an dem Jungfrauen aus allen Gegenden sich versammelten und auf bestimmten Plätzen Tänze aufführten. Um dieser Plätze willen und damit die Benjaminiten sich an dem rechten Orte, ohne Aufsehen zu machen, einfinden konnten, wird die Lage[1]) genau beschrieben, nicht um Schilo zu beschreiben, denn es ist ja sonst nirgend eine solche Beschreibung Brauch. Man gibt ihnen die Weinberge an, welche den Tanzplatz einschließen. Dort sollten sie harren,

1) Die Beschreibung ist heut noch kenntlich, da Robinson in Seilun und Lubban Schilo und Lebona wiedergefunden zu haben scheint. Eigenthümlicher ist die Angabe V. 12, daß die Mädchen gebracht werden sollten nach „Schilo im Lande Kenaan". Es war dies nur sein voller Name, vgl. Josua 21, 2 und 22, 9 wo es ebenso heißt, cf. Lugdunum Batavorum.

*) כָּעֵת, wie Richter 13, 23, „in welchem Falle wir solches nicht vernommen hätten".

in Büschen versteckt, bis die Mädchen herauskommen, dann auf sie stürzen, Jeder eine rauben und mit ihr auf den bekannten Wegen südlich hinab über Rimmon nach ihrer, ihnen wieder friedlich geöffneten Heimat zu eilen. Es scheint, daß die Benjaminiten auf die Folgen der That und den Unwillen der Väter und Brüder aufmerksam gemacht haben. Aber die Aeltesten der Gemeinde beruhigen sie und sprechen:

**Und wenn ihre Väter oder Brüder kommen werden mit uns zu hadern.** Auch V. 22 hat die wunderlichsten Auslegungen erfahren, so daß die syr. und arab. Uebersetzungen statt לקחנו gesetzt haben כקחו, worin Studer folgen will. Andere, wie Bertheau, wollen wenigstens die Worte במלחמה, כי לא auslassen. Keil meint, die Worte seien im Sinne der Benjaminiten, als wenn diese es sagten, gesprochen. Und doch liegt die Sache offenbar. Die „Aeltesten" beruhigen den Stamm Benjamin über die Folgen des Raubes, denn er hat die Folgen alten Trotzes erfahren, und sagen: Gewiß werden die Eltern oder Brüder kommen לריב, und werden heftig hadern, und zwar mit uns, denn wir, das ist ja offenbar, sind die Veranlassung gewesen. Ohne dies hättet ihr, der Stamm Benjamin, dies jetzt nicht gewagt. Sie werden uns vorwerfen, wir hätten sie zur Fluchschuld verleitet, weil ihr jener Töchter bekommen habt. Da werden wir zu ihnen (den Vätern) sagen: Seid ruhig und mild; gönnet die Mädchen uns. Wir haben sie ja nicht im Krieg genommen, als Beute, wie etwa bei Jabesch, — wir haben sie nehmen lassen (doch ist Benjamin nichts nachzutragen), aber in Frieden, nicht zur Kränkung, und ihr habt sie ihnen nicht gegeben, seid also schuldfrei. Wie sollten wir es anders machen, um Benjamin Frauen zu schaffen und uns doch nicht in Fluch zu verwickeln? So ließen wir sie rauben, aber nicht wie Kriegsbeute. Unfreiwillig sind eure Töchter zu ihnen gekommen und euch kann kein Fluch treffen (V. 18), weil ihr sie ihnen nicht gabt. Auf dem לקחנו liegt eben der Nachdruck. „Weil wir sie nehmen ließen", so fehlt die Schmach der Gewalt und Kriegsbeute, fehlt die Beleidigung. Daher hadert nicht, denn was soll Hader, wo kein מלחמה, ist. Die Aeltesten werden für sich Verzeihung bitten, weil sie es mit dem Raube gut gemeint (לא במלחמה,), dann werden die Väter und Brüder, deren Zorn sich jetzt gegen Benjamim gelegt hat, alle zufrieden sein, sobald sie die Ueberzeugung haben, daß sie für diesen Schritt kein Fluch trifft, der auf Uebertretung des Eides steht. Denn jener Eid war die Hauptschranke, welche in der letzten Zeit die Versöhnung mit Benjamin gehindert hat.

Als die Benjaminiten diese Ermunterung vernehmen und sich also über die Folgen ihrer That sicher fühlen, führen sie die That wirklich aus und gehen mit ihren gewonnenen Frauen glücklich in die neu gewordene Heimat. Bekanntlich hat die römische Geschichte im Raube der Sabinerinnen ein berühmtes ähnliches Ereigniß. Es treten allerdings einige analoge Züge merklich hervor. Die Stämme Italiens wollen kein Ehebündniß mit den Römern eingehen, — diese fürchteten den Untergang ihres kaum begonnenen Staates, — es war im vierten Monate Roms (Plut., Romul. 14), und vier Monate hatte Benjamin im Felsen Rimmon gesessen. Es waren nur Jungfrauen, die Benjamin erhielt (V. 12 und 21). Auch die Römer hatten nur Jungfrauen geraubt (Plut., Rom. 14; Schwegler, röm. Gesch. 1, S. 478). Es war auch ein Fest, zu dem die Jungfrauen in Rom, wenn auch nicht um thätig zu sein, erschienen waren. In Israel, — so ist sinnig vermuthet worden, – dürfte von den tanzenden Jungfrauen die Erinnerung an Mirjams Feier mit paukenschlagenden Jungfrauen gefeiert worden sein, als Israel glücklich das Meer durchschritten. Die Römer feierten als Tag des Sabinerraubes die Consualia und meinten, sie wären dem Meergott heilig. So war das Thiersymbol des Gottes, dem Romulus in Rom namentlich diente, des Mars, der Wolf, dem sie auch keine Schande machten. Benjamin wird mit einem Wolf verglichen und das Wort חטף[1]), was von denen gebraucht wird, welche die Jungfrauen nehmen sollen, wird, als den Wolf charakterisirend, noch später angewandt.

Schwegler (1, 469) erklärt den Raub der Sabinerinnen für einen Mythus, der aus der Vorstellung sich gebildet habe, die Ehe sei überhaupt ein Raub[2]). Aber gerade in dieser Erzählung wird der Raub, als das ungebührliche, den regelmäßigen Ehen der anderen Stämme entgegengesetzt. Vielmehr ist die Idee der Nachricht, die Unmöglichkeit darzulegen, Verbote der connubia aufrecht zu erhalten. Es war eine Lehre darin enthalten, daß die Eheverbindung der Menschen über die geschichtlichen Trennungen der Stämme und Geschlechter hinausgehen, und wie das Schiff das trennende Meer zu einer Straße der Gemeinschaft mache (Neptunus equester, denn das Schiff ist ein Roß), so ist das connubium die Mischung verschiedener Stämme. Consualia sind daher Conjugalia; der Consus ist der Conjux; die Verhüllung und Verbergung, die bei seinen Festen vorkam, entspricht der Verhüllung der Vermählten (nubere, connubium), das Opfer des Maulthiers entsprach dem Wunsche, daß trotz der Verbindung Verschiedener, aus der auch das Maulthier entstand, keine Unfruchtbarkeit wie an Jenem sich offenbaren möchte.

Aber die Hinweisung auf den Raub der Jungfrauen durch Benjamin lehrt dies am deutlichsten. Israel ist das Bild eines organischen Volksthums mit verschiedenen Stämmen. Wenn es die Ehe unter sich aufheben wollte, so ist die Folge der Raub oder das Absterben eines Theils der lebendigen Glieder. Im Frieden gewinnen die Benjaminiten wieder, was sie im Krieg verloren. Der Scheinkrieg hebt den rechten Krieg auf. Man hat sie durch Hinterhalt fast vernichtet. Durch einen Hinterhalt gewinnen sie nun neues Leben. Damals

1) Vgl. das Targum zu Ezech. 22, 27 und meinen gold. Thron Salomonis S. 164.

2) Auch die Bräuche, von denen dabei gesprochen wird, wie die spartanischen, haben einen anderen Sinn. Der Mutter muß ihr Kind geraubt werden, weil sie es liebt. Die obige Erzählung stellt die Nothwendigkeit des Raubens hin, weil man den Fremden nicht liebt.

lag Israel schnaubend in öden Wadys, um unfruchtbar zu machen. Jetzt liegt Benjamin in fruchtbaren Weinbergen, um Segen zu holen. Es ist ein grauenvoller Gedanke, sich das in Flammen aufgehende Benjamin zu denken, wo Weiber und Jungfrauen durch unerbittlichen Stahl fallen — und es ist immerhin eine Erquickung, sich statt dessen die davonjagenden Männer zu denken, das gewonnene Weib im Arm. Aber der Schein des Kriegs war doch auch nicht ohne Schrecken und Thränen, — wenn die Pauken plötzlich verstummen, die Töchter schreien, die Mütter weinen. — Es war ein Bild des Krieges, das schon an sich den Bruderkrieg zum Abscheu macht. — Die Erzählung ist auch hingestellt, um die Mißstände zu bezeichnen, in welche ein Volk fällt, dem ein einheitliches organisches Regiment fehlt. Sie schließt mit den Worten, welche die Inschrift des ganzen Buches sein kann: „Und war kein König in Israel, und konnte Jeder thun, was ihm in seinen Augen gut schien."

---

Die Zeit, in welcher das Ereigniß mit den Söhnen Benjamin vorgegangen, ist nicht schwer zu erkennen. Alles weist in die Zeiten zurück, in welchen Israel noch lebhaft in den Traditionen der kriegerischen Gemeinschaft unter Josua stand. Es ist die Zeit, von welcher es im Buch Josua 24, 31 und Richter 2, 7 heißt: „Und es diente das Volk Gott alle Tage Jehoschua's und alle Tage der Aeltesten, die ihr Leben bis nach Jehoschua hinaus geführt haben, und noch gesehen haben die große That, welche Gott Israel gethan hat."

Aus der Erzählung geht auch hervor, daß man Gott allerdings noch eifrig diente. Man befragte die Urim und Tumim. Man weinte und fastete vor Gott. Man brachte Ganzopfer und Mahlopfer. Von Götzendienst ist keine Spur. Die Verbindung mit heidnischen Frauen wird für eine undenkbare Sache gehalten. Ganz Israel fühlt sich noch in der militärischen Verfassung, wie sie unter Mose und Josua gegolten. Nicht lange vorher werden auch die Kriegszüge still gestanden haben. Aus Richter 1, 22—26 erkennt man den großen Werth, der auf die Eroberung von Bethel gelegt wird. Als die Söhne Josef, in deren Gebiet Schilo und das Gut des Hohepriesters war (Jos. 24, 33), nach Bethel hinaufzogen, „war Gott mit ihnen". Seit der Zeit wird noch bis in die Tage des Ereignisses, von dem erzählt worden ist, die Lade Gottes in Bethel und dieses der Mittelpunkt der kriegerischen Aktionen gewesen sein. Denn als der Friede eintrat, war sie in Schilo. Es gab auch dort keinen stehenden Altar für die Volksopfer (Kap. 21, 4). Die Mädchen aus Jabesch werden auch nicht nach Bethel, sondern nach Schilo gebracht (Kap. 21, 12). Die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten ist noch lebendig (Kap. 19, 20). Wie es nach Josua's Tode geheißen hatte: Jehuda voran (Kap. 1, 1), so heißt es auch nun (Kap. 20, 18). Die partialen Anstrengungen einzelner Stämme sind noch gar nicht sichtbar. Am klarsten wird dies daraus, daß Pinchas, der Sohn Elasars, der Enkel Aharons, an der Spitze des Heiligthums stand (Kap. 20, 28). Dieser war ja noch Einer von denen, die die großen Thaten Gottes gesehen hatten. Elasar, sein Vater, war nach Josua gestorben. Bis zu seinem Tode wird die israelitische Stammgenossenschaft sich so gehalten haben, wie Richter 2, 7 geschrieben steht. Aber sein Name und Charakter bezeichnet überhaupt den Anschluß dieses Ereignisses an die vorangegangene große Zeit. Pinchas war es, dessen sittlicher Eifer den sündigen Israeliten, den Buhler in den Gefilden Moabs, mit der Lanze durchbohrt und darum als „Abwender des Zornes Gottes" gepriesen wird (4 Mos. 25, 7—12). Auf ihn wird nun also die sittliche Entrüstung über die Gräuel Benjamins besonders zurückzuführen sein. Er war von Mose dazu auserlesen, gegen das buhlerische Midjan (4 Mos. 31, 6), wodurch es Israel verführt, eine feindliche Exekution zu begleiten. Sie betrug 12,000 Mann, tausend von jedem Stamm. In ähnlicher Weise war die Exekution gegen Jabesch Gilead geordnet. Wenn dieser Typus priesterlichen Eifers um Glauben und reine Sitte an der Spitze Israels stand, — so läßt sich der ganze Krieg gegen Benjamin wenigstens in seinen Motiven sichtlich erklären. Es wäre ja früher beinahe zu einem ähnlichen Kriege gegen die 2½ Stämme gekommen. Wie Josua 22 erzählt wird, hatten sich diese einen Altar gebaut; die Söhne Israels diesseits des Jordans meinten, es sei dies Götzendienst. Sie kamen zusammen in Schilo und beschlossen, gegen sie zu Felde zu ziehen. Aber erst wurde eine Botschaft gesandt, an deren Spitze wieder Pinchas stand (V. 13). Die Rede, die er an sie hielt, ist ganz in dem Geiste der That, welche gegen Benjamin beschlossen war.

Aber gerade die Erinnerung an dies Ereigniß läßt die Katastrophe, welche in Kap. 20 und 21 erzählt wird, noch näher charakterisiren. Man begreift dann auch die Absicht, welche sie an den Schluß des Buches, nicht an den Anfang, — und zwar neben die That des Micha, gestellt hat. Es wird nicht berichtet, daß an Benjamin eine so feierliche Gesandtschaft geschickt worden wäre, dem Stamm mit Liebe, wie Josua 22, 19 geschah, seine Sünde vorzuhalten. Es geschieht zwar Alles nach des Gesetzes Formen und priesterlicher Vorschrift, aber doch mit so sicherem Machtbewußtsein und fleischlichem Fanatismus, daß der Eifer nicht wohlgefällt und endlich beklagenswerthe Folgen hat. Der sittliche Grund des Krieges gegen Benjamin ist gewiß zu rühmen, aber die blinde Wuth im Siege ist aus dem Fleisch. Der Gräuel Benjamins war furchtbar, aber die Einheit, Entschlossenheit, Ausdauer, welche Israel gegen diesen Stamm offenbaren, endeten in einem Fanatismus, der zuletzt vergessen hatte, daß man einen Krieg nur führte, weil es ein Bruder war und diesen Bruder schlimmer behandelte, als bis jetzt mit den Nationalfeinden geschehen war. Dies ist die Lehre, welche der Erzähler gibt, indem er die Erzählung an das Ende stellt. Er tadelt, was darin vorgekommen war, — denn ein König von Israel war nicht im Lande, — das steht am Anfang und am Schluß des Berichtes. Er gibt sodann Gelegenheit, die beiden Stämme Dan und Benjamin zu vergleichen, ihren Charakter, ihre Thaten, ihr Geschick.

Beide waren kriegerisch vor allen Andern. Aber diese Tapferkeit, wozu wandten sie sie an? Hätte Dan wollen gegen die Philister so kühn sein wie gegen das friedliche Lajisch, und Benjamin, so kühn und kriegsgewandt, warum hatte es Jebus nicht

erobert, das ihm so wichtig sein mußte? Dan gründet einen Götzendienst, um sein Stammbewußtsein nicht zu verlieren. Benjamin vertheidigt die Sünde, um Einmischung der anderen Stämme nicht zu dulden. Mit Recht stellt man aber Dans Sünde höher als Benjamins, denn es that eine geistliche Sünde gegen den Geist des ewigen Gottes, — während Benjamin ein schreckliches aber doch immer nur fleischliches Vergehen beschützte. Den Unterschied zeigen auch die Folgen. Allerdings verlieren sowohl Dan als Benjamin ihre eigentliche Bedeutung. Beider Städte und Gebiete werden von Juda eingenommen. Aber der Held, der aus Dan kommt, Simson, gehört nicht zu denen, die den Götzendienst im Norden pflegten. Ihr Ruhm war er nicht. Aber aus Benjamin erhob sich noch mehrfach Herrlichkeit und Rettung. Als Benjamin nur noch ein Ueberrest war, erhob sich Ehud zum Retter. Saul und Jonathan gingen daraus hervor. Der erste König war ein Benjaminit.

Weil dies aber so war, so läßt der Erzähler den Vorwurf auf ganz Israel fallen, wie verschieden es gegen Dan und gegen Benjamin gehandelt. Bei den Sünden Micha's und Dans verhielt es sich still, mahnte weder, noch that es irgend welche Schritte, — obschon es eine Todsünde war, — während es Benjamin beinahe aufrieb. Und schon vor dem Ereigniß in Benjamin, wo war diese vereinigte Kraft gegen die heidnischen Völker, die man gegen das Gesetz in ihrer Selbständigkeit ließ, wie ihnen der Prophet Kap. 2 vorhält?

Darum kam auch die Strafe. Wäre diese äußerliche Einigkeit noch voll innerlicher Kraft gewesen, würde nicht blos der Sieg gegen Benjamim schneller erstritten, sondern auch die Knechtschaft gegen auswärtige Feinde nicht sobald eingetreten sein. Das Beobachten der äußeren Formen, das gebräuchliche Gebet, die gewohnten Gottesdienste für Krieg und Frieden helfen nichts, wenn nicht der frische Quell des Geistes und des Glaubens darinnen strömt.

Israel fühlte, daß ihm ein Stamm fehle, der die wichtige Flanke am Jordan schützte, als Moab einfiel. Zwar war es ein Benjamini, Ehud, der das Land von dem Tyrannen befreite, aber nur mit Hülfe Efraims (Kap. 3, 27) erwarb er den völligen Sieg. Denn seines Stammes gab es zu wenige. Noch Saul war sich bewußt, daß er aus dem kleinsten Stamme Israels herkam (1 Sam. 9, 21), obschon doch Israel schon unter ihm fühlte, daß „ein König im Lande war".

---

# Gedankengang und homiletische Andeutungen.

---

### Vorbemerkung.

Das Buch der Richter hat seinen Namen von den Richtern, welche Gott erweckt hat, das Volk Israel zu leiten und zu retten (S. 28); es beginnt daher mit einer Schilderung der Zustände Israels nach dem Tode Josua's, welche durch ihre Sünden und Gerichte die Nothwendigkeit des Richterthums bedingten (Kap. 1. 2).

Es ist dies die Einleitung in den Haupttheil des Buches (Kap. 3—16 incl.), in welchem von Israels Geschichte unter den Richtern selbst gehandelt wird. Die Erweckung der einzelnen Helden zeigt in steigender Weise die gnadenvolle Führung Gottes, die immer wunderbarer sich offenbart, je tiefer die Noth ist, in welche Israel fällt. Die Auswahl der einzelnen Personen zu Richtern und Helden bildet eine Stufenleiter der Wunder Gottes, in welchen der Eintönigkeit der Sünde Israels gegenüber die Mannigfaltigkeit der Hülfe Jehovah's und dem Hochmuth des Volkes gegenüber, durch welchen es fiel, seine Gnade in den Geringen und Verborgenen sich kund thut. Die Geschichten der einzelnen Richter, zumal Othniels, Ehuds, Deboras und Baraks, Gideons, Jiftach's und Simsons bilden die Abschnitte des Buches, an welchen nebst ihren Anhängern die Großthaten des Erbarmens Gottes in Israel in gesteigerter Fülle sich zeigen. Von Othniel bis Simson, unter welchem die Geschichte wieder in den Stamm Juda zurückkehrt, von dem sie ausgegangen, zeigt sich in jedem Richter eine neue Seite der wunderbaren Hülfe Gottes. Aber diese Mannigfaltigkeit charakterisirt das Richterthum. Es ruht in keiner Tradition. Durch den Wechsel der Personen und Stämme, an denen sich es zeigt, ist seine Wirkung gebrochen. Stufenweise zeigt die Erzählung den Mangel an Einheit trotz der Fülle an Kraft. So stellt die Charakterisirung des Richterthums auch seine Unvollkommenheit dar. Denn selbst in den Zeiten des Friedens können Ereignisse sich zutragen, wie sie in den letzten Theilen des Buches auf den Bericht von dem Tode Simsons (Kap. 17—21) folgen.

In diesem Schluß des Buches wird der Verfall des Priesterthums, die Willkür der Einzelnen, der Gräuel der Unzucht, Leidenschaft und Zwietracht auf den Mangel eines festen, unveränderlichen Regiments zurückgeführt. Der Schluß des Richterbuches ist eine Einleitung in die Bücher der Könige.

Dieser Gedankengang soll in Folgendem etwas präciser angedeutet sein. Da das Buch der Richter ein Lehrbuch von der Führung Israels durch Gott ist, von seinen Gerichten und Hülfe handelt, da es

wie die gesammte Heilige Schrift eine Homilie ist, an der durch die Geschichte alter Zeit alle Geschlechter lernen sollten Buße thun und der Wahrheit glauben, so sind an die Sätze, durch welche der Gedankeninhalt des Buches gegliedert worden ist, homiletische Andeutungen gefügt worden, wie sie in unserm Bibelwerk auch an besonderer Stelle nicht fehlen sollen. Durch die Zurückverweisung auf die theologischen Erläuterungen des Commentars konnten sie kürzer gefaßt sein.

Die Angabe der Seitenzahlen bei den Ueberschriften möchte einen Inhaltsanzeiger zum Commentare selbst gewähren.

Kap. 1.

(V. 1.) Israel ist gläubig und gehorsam nach dem Tode Josua's (S. 2). Wie ein Kind nach dem Tode des Vaters hat es die besten Vorsätze. Es ist eifrig, bald und kräftig zu thun, was Josua ihm aufgegeben hat. Wie das Gesetz ihm geboten (4 Mos. 27, 21), fragt es Gott durch seine Verkünder und Priester. Es wirkt in ihm noch Erinnerung an empfangene Wohlthat und die Pietät um den abgeschiedenen Helden.

So geht ein Kind wohl aus der Confirmationslehre mit eifrigem Herzen fromm zu sein. Mancher Christ verläßt die erweckliche Predigt mit Vorsätzen der Buße. **Principium fervet.** Die erste Liebe ist voll glühenden Eifers. Gut anzufangen ist nie ohne Segen. Das beste Erbe ist weiter gehorsam sein gegen Gott.

Starke: Gott gibt mehr, als man bei ihm suchet. — Gerlach: Nicht einmal der Aufgabe, welche jedem einzelnen Stamme gestellt war, wollen sie genügen, ohne zuvor den Herrn darüber befragt zu haben.

(V. 2.) Israel erfährt darum Gottes Bescheid und Verheißung (S. 4). Jehuda soll vorangehen. Wenn Israel gläubig und gehorsam ist, geht Jehuda immer voran (1 Mos. 49, 10) in der Wüste an der Spitze des Heers — nach der Richter Zeit, als David auf dem Throne Israels sitzt und in der Erfüllung — als der Löwe von Juda den letzten Feind besiegt, welcher ist der Tod.

Starke: Wenn wir auch wider unsere geistlichen Kananiter streiten wollen, so muß Christus Jesus, der Löwe aus dem Stamm Juda (Offenb. 5, 5) den ersten Angriff thun und den Krieg führen. — Lisco (Gerlach): Das „ich habe gegeben" ist im prophetischen Sinne gesprochen; vor Gott ist das Gewißzukünftige wie gegenwärtig da.

(V. 3.) Wann Israel gläubig ist, bleibt es auch einig (S. 5). Jehuda und Simeon ziehen im Glauben zusammen als ein Stamm, ein Herz und eine Seele zu demselben Sieg.

So einig sind Kinder, wenn sie im Glauben vom Grabe ihres Vaters kommen. Gottes Kinder sind gute Brüder und Schwestern. Sie streiten nicht um ihr Erbe, sie genießen es in Liebe. Das gläubige Israel ist eine Predigt von der Einigkeit unter Familien — Nachbaren — Bürgern und Nationen. Unionen kommen nicht von außen, sondern von innen. Buße und Glauben verbinden. Unio heißt die Perle, und Perlen bedeuten Thränen. **Ex unione lux. E luce uniones.**

Starke: Wie alle Christen insgemein, also sollen insonderheit auch Brüder und Schwestern gute Nachbarschaft halten und in Friede und Einigkeit bei einander wohnen.

(V. 4—20.) Dem gehorsamen, gläubigen, einigen Israel folgt der Sieg (S. 6—13). Und im Siege weiß es zu vergelten und zu belohnen. Adonibesek erfährt schrecklich an sich, was er Andern gethan, aber die Söhne des Keni wohnen verbrüdert unter Jehuda. Der Kenaani wird gezüchtigt, aber der Keni genießt die Eroberung. Von den ehemaligen Kundschaftern, die Moses gesandt hatte, sind die Ungläubigen verschollen, aber Kaleb gewinnt sein ruhmreiches Erbe.

So macht der Glaube einig vor der That und nach ihr gerecht. Jedem das Seine (**Suum cuique**) zu geben, ist man nur weise genug, so lange man gehorsam gegen Gott bleibt. Denn der Glaube sieht a. auf das, was Gottes ist, darum theilt er b. nach dem wahren Verdienste aus. Nicht weil Othniel der Neffe (**nepos**) Kalebs war, sondern weil er Kirjath Sefer eroberte, erhielt er seine Tochter. Vor Gott gilt kein Nepotismus, weil er ein Zeichen des Verfalles ist, sondern von Gott kommt die Gabe, die Geister zu unterscheiden. Es kann nur bannen und belohnen, wer im Heiligthume Gottes nach „Licht und Gerechtigkeit" (Urim und Tumim) gefragt hat.

Starke: Im menschlichen Leben kehren sich die Sachen oft wunderbar um, und zwar nicht von ohngefähr, sondern durch Gottes wunderbare Regierung (1 Mos. 37, 19). — Ders: Gott vergilt einem Jeden, wie er gethan hat. Womit einer sündiget, damit wird er auch gestrafet, und auch das ist ein Zeugniß, daß ein Gott sei, und daß er gerecht sei und vergelte, wie man's verdienet. — Ders.: Kindern derjenigen Eltern, die sich um die Kirche Gottes wohl verdient gemacht haben, soll man vor Andern Gutes thun und Wohlthat erzeigen. Denn Undankbarkeit ist ein schändlich Ding. — Ders.: Bündnisse müssen auch bei gefährlichen Dingen treu gehalten werden von allen Menschen und insonderheit von Brüdern und Schwestern.

(V. 21—26.) Mit dem Nachlassen des völligen Gehorsams läßt auch der völlige Sieg nach (S. 14—16). Benjamin vertreibt den feindlichen Jebusi aus Jerusalem nicht, weil er die erste Liebe verloren hat. Dagegen kann der Stamm Josef Bethel erobern, weil Gott mit ihm ist. Benjamin, der tapfre Stamm, ist allein Schuld, wenn es nicht gesiegt hat, denn als Bethel den Söhnen Josefs widerstand, kam ihnen ein glücklicher Zwischenfall zu Hülfe. Benjamin hat Jerusalem nicht erobert, darum wohnte nicht der König aus Benjamin (Saul), sondern der aus Jehuda (David) darinnen. Aber es hilft auch nichts, mit Glauben erobern, wenn es im Glauben nicht behauptet wird, denn Bethel wurde später ein Bethawen, ein Haus der Sünde.

Starke: Uebel gewonnen, übel zerronnen, aber auch um das, was man mit Recht gewonnen, pflegt man zu kommen, wenn man sich des göttlichen Segens unwürdig machet: wie den Israeliten diese Oerter wieder genommen worden.

(V. 27—36.) Gehorsam und Liebe gegen Gott scheitern an Habsucht und Bequemlichkeit (S. 17—20). Gleich nach Josua's Tod hatten die Kinder Israel nach Gott gefragt, aber bald folgten sie dem nicht nach, was Mose und in dessen Namen Josua sie geheißen. Sie sollten erobern und sich nicht vor Burgen und eisernen Wagen fürchten. Sie sollten vertreiben und nicht Zins neh-

men. Aber das Herz war nicht ganz mehr mit ihrem Gott. Sie vergaßen nicht blos, daß sie das Land reinigen und allein beherrschen sollten, sondern auch, warum sie dies thun sollten. Sie schonten den Götzendienst, weil schon der Wurm an ihrem Gottesdienste nagte. Sie dachten nicht mehr an die Gefahr der Verführung, weil sie nicht an das Wort des Gehorsams sich erinnerten. Nur im völligen Gehorsam geht man den sichern Weg. Jede Abweichung von diesem führt bergab in die Noth.

So erklärt sich das Mißlingen vieler Unternehmungen im Leben der Christen und der Kirche, wenn auch das Bekenntniß der Wahrheit noch in Kraft ist. Nicht das Wort Gottes hat die Kraft verloren, sondern nur die Menschen, die es im Munde führen, sind nicht völlig in ihm. Gottesfurcht ist noch immer der Weisheit Anfang, aber sie darf nicht mit Menschenfurcht gemischt sein. Die Predigt thut noch immer ihre Wirkung — aber die Rücksicht auf guten Zins und Gehalt muß sie nicht abschwächen. Der völlige Gehorsam hat immer noch seinen Sieg — aber was nicht Gotte zugehört, fällt in's Gericht, auch wenn es an christlichen Dingen hängt. Israel bekannte noch Gott, als es die Völker Kenaans sitzen ließ — aber mit dem Namen ist es nicht gethan. Das Leben muß es büßen, wenn Bekennen und Leben nicht eins sind.

Starke: Wir Menschen wissen das Gute, so uns Gott bescheret, öfters gar nicht recht zu gebrauchen, sondern mißbrauchen es vielmehr zu unserm Schaden. — Ders.: Unsere verderbte Natur will nur da Gnade erzeigen, wo man soll Ernst brauchen, und ist hinwiederum gar rauh und hart, da man mit Gelindigkeit handeln könnte. — Ders.: Das vermag der Eigendünkel, der Geiz sammt dem Eigennutz bei den Menschen, daß sie darüber Gottes Gebot ohne Scheu verachten. Einen solchen Ausgang pflegen die menschlichen Rathschläge zu gewinnen, wenn sie dem ausdrücklichen Worte und Gebote Gottes vorgezogen werden, daß es mit der Sache immer je länger, je ärger wird.

### Kap. 2.

(V. 1—5.) Der Glaube und die Buße kommen aus der Predigt (S. 21—32). Der Bote Gottes predigt und Israel hört. Es bekennt seine Sünde und weint. Es hat damals nur der göttlichen Mahnung bedurft und es opferte wieder seinem Gotte. Wer so viel Gnaden empfangen hatte, wie Israel in Josua's Zeit und nach seinem Tod, auch er konnte fallen — aber auferstehen, wenn der Bote Gottes an das Herz den Finger der Bußpredigt legt. Ein Geschlecht, das Wunder Gottes, als Gottes, weiß und erfuhr, kann zur Buße durch das Wunder kommen, welches in der Verkündung des Wortes Gottes an die Seelen ruht.

So fehle es nicht an der Predigt der Buße in allem Volk. Nur muß der Prediger sein a. ein Bote Gottes und muß b. den Weg von Gilgal nach Bochim nicht scheuen, also nicht warten, bis das Volk zu ihm in die Predigtstätte komme, sondern zu ihm gehen, bis er ein Bochim, nämlich ein „Thränenwangen" findet. Aber als Bote Gottes muß er darauf achten, daß das Weinen nicht blos sei eine Folge rührender Worte, sondern ein Gefühl der Buße, hervorgebracht nicht durch Beredsamkeit, sondern durch die Mahnung an die bisherige Gnade Gottes, welche die Gemeinde erfahren hat.

Starke: Wie hoch sich Gott der Menschen Heil und insonderheit seiner Kirche Wohlfahrt angelegen sein läßt, erhellt klärlich daraus, daß er selbst oft mit ihnen geredet, sie gelehret, ermahnet und bestrafet hat. — Ders.: Gottes Wort hat die Kraft, die Menschen zu bewegen und zu bekehren. — Ders.: Seine Buße auch mit Thränen zu bezeugen, ist nicht unrecht, ja sie ist selten rechtschaffen, wo man nicht seine Sünden wenigstens im Verborgenen beweinet. — Gerlach: Er erinnert sie an frühere Gebote, Verheißungen und Drohungen, und zeigt ihnen, wie nun ihre eignen Uebertretungen in ein eignes Strafgericht für sie sich verwandeln sollten. Das Volk aber bringt es nicht weiter, als bis zu einem unfruchtbaren Schmerze über diese Verkündigung.

(V. 6—13.) Ein Geschlecht geht, das andere kommt, aber das Wort Gottes bleibt ewiglich. (S. 23). Es gilt für Väter und Söhne; es richtet Ahnen und Enkel. Das junge Israel hatte die Thaten Josua's und Kalebs nicht erlebt, aber der Gott lebte noch, in dessen Geist sie vollbracht waren. Sie hatten nicht mit angesehen die Vergeltung, welche Adonibesek erfuhr, aber das Wort lebte noch, welches Lohn und Strafe verheißt. Das junge Israel fiel nicht darum ab, weil es vergessen hatte, sondern weil die Sünde immer vergeßlich ist. Wenn der Blinde sündigt, so nicht darum, weil er die Schöpfung nicht sehe, die Gott geschaffen, sondern die Sünde ist blind in Sehenden und Blinden.

So kann sich Niemand entschuldigen, wenn er zu Götzendienst abfällt. Es haben Alle die Weltschöpfung vor Augen, es sind Alle aus Aegypten gezogen; es genießen Alle ihres Gottes Gnade. Unerfahrenheit, Satanskünste der Verführung, Temperament können manchen Fall erklären, aber es fällt Niemand wie durch die eigne böse Lust und alles Böse geschieht vor den Augen Gottes.

Starke: Ein stetes Andenken und Betrachten der göttlichen Werke befördert die Gottseligkeit, daß wir Gott fürchten, an ihn glauben und ihm dienen. — Lisco: So lange das Andenken an Gottes Großthaten und die außerordentlichen Erlebnisse lebendig blieb, so lange auch die thätige Dankbarkeit, die Bundestreue.

(V. 14. 15.) Auf das Gericht des Wortes folgt das Gericht des Schwerts (S. 25). Wer sich der Thaten Gottes nicht mehr erinnert, kann auch seiner Kraft nicht mehr genießen. Wer die Augen vor der Sonne schließt, dem gibt sie keine Strahlen mehr. Man wird von der Wahrheit gerichtet, die man verschmäht, und von der Sünde verrathen, die man liebt. Israel kann den Völkern nicht mehr widerstehen, die es früher besiegt, weil es um ihre Götzen buhlt und seinen Gott verlassen hat.

So leiden die Menschen durch ihre Leidenschaften, denen sie fröhnen. Sie werden geplündert, wenn sie statt Gottes dem Baal des Mammon dienen. Das Gericht des Wortes wird bestätigt, das sie verlassen. Die Freiheit des Sohnes Gottes wird verloren, wenn man 1) Gotte nicht mehr dankt, also 2) seiner nicht mehr gedenkt, darum 3) das Wort der Buße nicht mehr hört und trotzdem 4) den Götzen dient.

Starke: Wer einen andern Gottesdienst verrichtet, der verlässet den wahren Gott und fället von ihm ab. Wehe aber dem, der solches thut, denn dadurch bringt er sich selbst in alles Unglück. — Ders.: Gott ist ebenso wahrhaftig, seine Dräuungen zu er-

füllen, als seine Verheißungen zu leisten. — Lisco: Die durch Ungemach und Knechtschaft zum Bewußtsein ihrer Schuld gebrachte Nation sank durch Leichtsinn und Umgang mit den Heiden nur wieder in Abgötterei und dies machte neue Züchtigung nöthig. — Gerlach: Der Ausspruch läßt einen tiefen Blick in Gottes Weltregierung thun, wie er alles Böse seiner Gewalt dienstbar macht, indem er des daraus hervorgehenden Uebels als Strafe des Bösen sich bedient.

Kap. 3.

(V. 16—Kap. 3, 8.) Gottes Gerichte sind unbeschreiblich, Gottes Erbarmen unermüdlich (S. 27—31). Was Gott im Gesetze verheißen hatte, mußte eintreten. Auf den Abfall folgte Verfall, auf die Charakterlosigkeit Muthlosigkeit. Aus den Helden werden Memmen; aus den Siegern Flüchtlinge. Ueber den Namen Israels brach Schmach und Spott herein. Das Volk konnte nicht mehr seine Städte, die Männer nicht mehr ihre Häuser schützen. In der Noth kehrte das Volk zu den Altären zurück, die es im Uebermuth verlassen. Das alte Israel weinte, als es das Wort der Bußpredigt hörte. Das junge weinte erst, als es das Schwert des Feindes über sich fühlte. Und Gottes Erbarmen ist unermüdlich. Er gab ihnen Retter, er wählte sie aus Israels Richtern, er stärkt sie zu Sieg und Heil. Aber in seiner Barmherzigkeit übte er Zucht aus. Denn Israel mußte durch Gericht und Erbarmen erzogen werden. Die Zeit, sie durch einen König zu retten, war noch nicht gekommen. Jehuda war vorangegangen, aber auch dieser Stamm war noch nicht erzogen; in Israel standen Richter auf, aber sie waren nicht erblich. Starb der Richter, traten ähnliche Zustände ein, wie nach dem Tode Josua's. Die Alten blieben treu, die Jungen fielen ab. Die Richter waren zumeist in einzelnen Stämmen gebietend. Es wurden die Heiden nicht aus den vorgeschriebenen Gränzen Israels vertrieben, Israel mußte sich immer auf's neue erproben lassen, und wenn es nicht bestand, kam das Gericht. Aber in dieser Zucht bewies sich das Erbarmen immer auf's neue. Das Wort Gottes hielt aus, seine Kraft zu bezeugen. Es wuchsen in der Stille aus ihm die Helden und Kämpfer. Was in diesen Versen erzählt wird, ist der Inhalt des ganzen Buches. Israel muß ringen 1) mit der Sünde und 2) mit den Feinden; es erfährt ferner 1) die Zucht des Gerichtes; 2) die Zucht des Erbarmens, aber im Ringen und in der Zucht erprobt sich in ihm 1) der Sieg der Buße und 2) der Gehorsam des Glaubens.

So offenbart dieser Inhalt des Richterbuches einen Blick in die Geschichte der christlichen Völker. Sie haben es erfahren, was sogar in einer modernen Erzählung der Autor fast unfreiwillig eine seiner Personen sagen läßt (Greifensee v. B. Abeken I, 43): „Wahrlich, wenn erst der Granitfelsen zerbröckelt ist, auf dem die Kirche steht, so bröckeln all die andern Fundamente nach und ein Volk von Memmen und Genußmenschen bleibt zurück.“ Ein Blick in das innere Leben zeigt denselben Prozeß der Zucht und des Erbarmens. Der Apostel spricht (2 Kor. 12, 7): „Und auf daß ich mich nicht der hohen Offenbarung überhebe, ist mir gegeben ein Pfahl in's Fleisch, nämlich des Satans Engel, der mich mit Fäusten schlage, auf daß ich mich nicht überhebe. Dafür ich dreimal dem Herrn geflehet habe, daß er von mir wiche. Und er hat zu mir gesagt: „Laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.“ Ein neuerer Philosoph (s. Fischer, Gesch. der neueren Philos. I, 11) definirt die Philosophie weniger als Weltweisheit, wie als Selbsterkenntniß. Ist dies wahr, so ist Buße die rechte Philosophie, denn in ihr disponirt sich die Selbsterkenntniß des Menschen im Abfall und Verfall, in Einkehr und Rückkehr, in Hochmuth und Buße, in Herzerwärmen und Bitte um Gottes Erbarmen.

Starke: Durch der Väter böse Exempel werden die Kinder ärger wie ihre Väter, denn aus den alten Lastern erwachsen noch immer neuere. — Ders.: Ob Gott wohl alles Verborgene der Menschen weiß und daher es auch sofort strafen könnte, so machet er doch nach seiner Weisheit dasselbe durch Anfechtungen und andere Wege offenbar, daß seine Gerechtigkeit auch seine Kreatur bekennen mögen. — Ders.: Durch Kreuz und Trübsal zur Uebung des Glaubens und Gehorsams, zur Anrufung und Hoffnung. Und solches Alles gereicht uns zum Besten, denn Gott versucht Niemand zum Bösen. — Ders.: Gott billiget den ungerechten Unterdrücker der Ungerechten nicht, ob er gleich die Unterdrückung zuläßt, sondern strafet denselben Ungerechtigkeit, wann er um Hülfe angewiesen wird. — Lisco: Gottes Strafgericht über Israel ist Nichtausrottung der Heiden. — Gerlach: Indem das Ganze der Geschichte zugleich durch einzelne Andeutungen auf die Blüthezeit Israels unter den Königen hinweist, erkennen wir damit, wie in diesen sich wiederholenden Ereignissen kein fruchtloser in sich zurückkehrender Kreislauf liegt, sondern Gottes Führung nach einem herrlichen Ziele hin auf wunderbar verschlungenen Wegen sein Volk leitete.

(Von Kap. 3, V. 8 beginnt die Erzählung der Gerichte Israels und seiner rettenden Richter.)

(V. 9—11.) Othniel der Richter ohne Anstoß und ohne Leid (S. 32—34). Aus Juda ist der erste Richter. Der Stamm ging auch hier voran. Alle Richter, die nachfolgten, haben trotz ihres Sieges einen Schatten des Irrthums, des Schmerzes oder des tragischen Endes auf sich. Sie waren alle aus anderen Stämmen, nur Othniel aus Jehuda rettete und starb ohne Makel und ohne Leid. An ihm hing keine Abnormität der Geschichte. Er war zur Zeit der berufene Held. Der Neffe Kalebs und sein Schwiegersohn setzte die Heldentradition fort, die in der Wüste beginnt. Grade darum fehlten Anfechtung und Unregelmäßigkeit. An Juda und dem Geschlechte Kalebs war man die Initiative gewohnt. Die andern hatten erst die Autorität zu erringen, die Othniel schon besaß. Wer solcher Anstrengung nicht bedarf, entgeht vieler Versuchung.

So ist Othniel ein Vorbild der Söhne aus gutem Hause und ererbter Bedeutung. An ihm mögen sie ihre Pflicht erkennen, für ihr Volk mit Kraft und Leben einzutreten. An ihm ist wahrzunehmen, daß es ihnen leichter wird zu führen und zu richten, als Anderen. Es gibt viele „Neffen Kalebs“, die den Ruhm ihres Namens vergeuden. Aber es fehlte nicht an Christen, welche geschichtlich unter den Ersten ihres Landes das Banner der Wahrheit ergriffen haben. Joachim v. Alvensleben setzte sein christliches Glaubensbekenntniß auf (gedruckt Stendal 1854, 8.), damit er an seinem Geschlechte „väterlich Amt“ er-

weise, sie treulich warne und vor Abfall bewahre, so daß Martin Chemnitz „den lieben frommen Gott bittet, er wolle hoc sacrum depositum in seiner Kirche allenthalben und sonderlich in nobili hac familia lauter und rein erhalten" (Braunschweig, 1. März 1566). Es hat sich an Zinzendorf der Othniels Geist deutlich erwiesen, und er diente nicht blos trotz seines vornehmen Namens, sondern zumal in seiner Zeit, weil er ihn trug. Gerade in seinem Leben bezeugt sich, wie in evangelischem Geiste Alles zu besonderem Segen gereichen kann, so auch hier, was man nicht unterdrücken soll, sein Geschlecht und Herkommen (vergl. Otto Strauß: Zinzendorf, Leben und Auswahl seiner Schriften in der evangelischen Volksbibliothek 4, S. 147 ꝛc.). Diesen Geist Othniels trug der Minister v. Pfeil in sich, durch sein Leben, Wirken, Bekennen und Beten, wie er spricht:

„Zum Ritter von dem Himmelreich schlug Er (Jesus) mich mit dem Schwert
Des Geistes, welcher mich zugleich zum freien Herrn erklärt.

Starke: Welche große Verdorbenheit des menschlichen Herzens ist es, daß die Menschen so leicht des wahren Gottes, den sie erkannt haben, vergessen und fremde Götter, welche weder sie noch ihre Väter gekannt haben, freiwillig annehmen und ehren. — Ders.: Gott kann bald Rath schaffen und er steckt Ziel und Maß, wie weit die Feinde greifen sollen. Aber auch im geistlichen Streite muß es gewagt sein. Durch Stillesitzen überwinden wir nicht. — Lisco: Der Geist des Herrn ist Urheber alles Guten und aller außerordentlichen Thaten.

(V. 11—30.) Ehud, der Richter, mit zweischneidigem Dolch (S. 34—39). 1) Israel war abermals in Knechtschaft seiner Sünde willen. Und das Erbarmen Gottes war nicht aus, obschon aus Jehuda Keiner aufstand. Im Reiche Gottes können die Großen auch Werkzeuge seines Willens werden. Aber seine Kraft ist nicht auf sie beschränkt. Findet sich Keiner in Juda, dann Einer in Benjamin. Ist es kein Othniel, Kalebs Neffe, dann ist es ein unbekannter Mann, der für sein Volk aufsteht. Nicht auf den Namen, nicht auf die Gestalt kommt es an. Man kann auch mit der linken Hand die Rettung beginnen.

2) Ehud erschlägt den Eglon, den Tyrannen Israels, und er ist doch eigentlich kein Mörder, nur ein Krieger. Aber besser ist es zu siegen, wie Othniel und wie Gideon siegten. Er that es nicht aus Privatrache, nicht aus Fanatismus, sondern für das Recht der Freiheit Israels und seines Bekenntnisses. Er that es gegen Moab und nicht gegen einen Glaubens- und Landesgenossen. Von Gott war er erweckt worden, aber das Wort Gottes billigt doch seine That nicht (vgl. S. 39). Er war ein Retter Israels, aber auf seinem Richterthum liegt dennoch ein Schatten.

So darf sich keine mörderische Leidenschaft auf ihn berufen. Durch ihn ist kein Tyrannenmord, kein politisches Attentat entschuldigt. Nicht blos, weil es keinen Eglon, kein Moab in den christlichen Staaten und Kirchen geben kann. Starke: „Das jesuitische principium, daß man einen ketzerischen Fürsten wohl aus dem Wege räumen dürfe, wird auch nicht eher gelten, als bis sich ein Mensch solches Berufs von Gott, als Ehud sonder Zweifel gehabt, dazu versichern kann." — Seine Sache war rein, was man von keinem andern Meuchelmorde in der Geschichte — auch in der christlichen Geschichte — bis auf den Mord des nordamerikanischen Präsidenten Lincoln sagen kann, auch von denen nicht, die, wie Mallet so schön that (Altes und Neues, S. 92) an das Wort des Herrn erinnern (in Bezug auf G. Sand, den Mörder Kotzebue's): „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun."

Gerlach: Es kann nicht davon die Rede sein, daß Ehuds That in der Weise, wie sie vollbracht wurde, uns zum Muster aufgestellt wurde; doch müssen wir uns hüten, darum, weil sie uns nicht mehr in dieser Weise erlaubt ist, die Wirkung des Heil. Geistes zu verkennen, welcher diesen Erretter seines Volkes dazu antrieb.

3) Weil seine Sache rein war, so hatte sie Frieden und Freiheit im Gefolge. Das kann von keiner andern ähnlichen That gesagt werden. Aber Ehud war zuerst ein Krieger, der den Feind in seiner Höhle aufsucht, und dann ein Sieger in der Schlacht. Er beweist an sich a. israelitischen Charakter im Glauben; b. Benjamins Art, der mit dem Wolf verglichen war, in der Kraft. Er zuckte sein Schwert nicht um des Krieges, sondern um des Friedens willen. Darum hatte Israel durch ihn so lange Frieden, bis er starb.

So darf man ihn den Typus dessen im Geiste nennen, der auch aus Benjamin hervorgegangen ist, von Saul, der erst wüthete wie ein Wolf, und geduldig und gläubig ward wie ein Lamm, — vom Apostel, der das Wort Gottes das zweischneidige Schwert nannte, das durchbohrt Mark und Gewissen, — von Paulus, dessen Symbol das Schwert in der Kirche geworden ist, durch das er selber im Martyrium das Leben verlor, nachdem er vielen Tausenden durch das Schwert des Geistes das Leben gerettet.

(V. 31.) Samgar, der Retter mit dem Ochsenstachel (S. 40). Tapfere Beispiele haben gute Nachfolger. In Ehuds Fußstapfen trat Samgar. Jener siegt mit dem Schwert, dieser mit einem Werkzeug des Friedens. Daher, sagt Origenes, kann ersehen werden, daß ein Richter der Kirche nicht immer ein Schwert zu tragen brauche, voll Ernst und Bußpredigt, sondern auch einem Ackersmann gleichen soll, „der mit dem Pflug die Erde allmählich öffnend sie zur Aufnahme guten Samens bereit macht."

Starke: Wenn Gott den Feinden ein Schrecken einjagen will, so bedarf er nicht viel Leute, noch starke Wehr und Harnisch dazu. — Gerlach: Man hat Samgars That wohl nur als Wirkung einer augenblicklich aufflammenden heiligen Begeisterung anzusehen, in welcher er nach der ersten besten Waffe griff und die von einem Schrecken Gottes gescheuchten Feinde in die Flucht jagte.

Kap. 4 u. 5.

Debora, die Richterin voll Feuergeist und Barak, der Held (S. 41—61). Die Sünde Israels bleibt sich immer gleich. Wenn ihr Held stirbt, wenn die Alten nicht mehr sind, die es erlebt haben, fallen die Jungen ab.

So ist das menschliche Herz ein trotzig und verzagtes Ding, und Zeiten ändern es nicht, Erfahrungen lehren es nicht. Starke: Friede und allzu gute Tage dienen den Menschen nicht lange.

Aber die Gefahr des Gerichtes wird immer größer, die Tyrannei der Feinde immer stärker und näher. Der König von Aram, den Othniel schlug, war fern, der König von Moab jenseits des Jarden, aber der König von Hazor ist mitten im Lande mit unerhörter Macht. Doch je größer die Feindesmacht, desto mehr zeigt sich das Wunder des Erbarmens Gottes. Gegen Moab erweckte er noch einen Mann, einen Linkhändigen, aber der Herr von 900 eisernen Wagen wird durch eine Frau bekämpft.

So erfahren 1) die Heiden, daß nicht Rosse noch Reisige, sondern das Wort Gottes den Sieg hat; 2) wird Israel gedemüthigt nicht blos durch Gottes Gericht, sondern durch seine Gnade.

Es fehlte nicht in Israel an kriegsgeübten Leuten, aber Waffen zerbrechen wie Binsen, wenn das Herz nicht tapfer ist. Israel richtet mit seinen starken Lenden nichts aus, wenn ihm die Seele fehlt, das ist der Glaube an seinen Gott. Barak ist ein tapferer Held, aber das Weib muß ihn berufen. Sein Name ist „Blitz" und sein Thun ist gewaltig, aber der Blitz empfängt erst seine Flamme aus den Feuerworten der Prophetin. Wie Moses singt nach dem Auszug aus Aegypten: „Der Herr ist ein Mann des Krieges, Gott ist sein Name", so bezeugt Debora's Wort und Lied, daß Gott allein retten kann. Damit es Alle sehen und glauben, erfüllt er ein Weib mit seinem Sieg.

So offenbart sich die Eitelkeit der Menschen, die sich zuschreiben, was Gottes ist. Kriegsbereitschaft hilft nichts, wenn nicht Geistesbereitschaft genährt wird. Das Reich Gottes bewachen nicht Legionen, sondern Propheten. Gott kann nur siegen, aber die Gefäße dazu läßt er sich von den Menschen nicht vorschreiben.

Barak war ein tapferer Held, denn er war gehorsam. Er folgte nach, aber er fing nicht an. Darum erfocht er zwar den Sieg, doch vollendete er eigentlich nicht. Von einer Frau ließ er sich den Anstoß geben; mit Debora, aber nur mit ihr, wollte er gehen, wo er ging —, so vollendete auch ein Weib die Siegesthat, als Jael den Führer der Feinde erschlug. Er wartete auf den Geist, den ihm Debora einflößte, so wartete Jael auch nicht auf sein Schwert, um den Sisra zu besiegen. Darum heftete sich an eines Weibes Namen der Beginn und der Schluß der großen That.

So theilet Gott nach dem Muthe seinen Erfolg aus. Wie wir glauben, also werden wir haben. Wenn Barak wie Debora geglaubt hätte, stand er Gott so nahe wie sie. Aber Gottes Begeisterung bedarf eben keiner Kriegshelden, um zu siegen. Was verachtet ist vor der Welt, das verherrlicht er durch sein Wort. Nicht Athleten wählte Jesus zu seinen Jüngern, sondern Kinder Gottes, die ihren Vater suchen. Stecke dein Schwert ein, spricht er zu Petrus, und einem Weibe ist der Auferstandene zuerst erschienen.

Debora singt nach dem Siege ein großes Lied. Daran erkennt man ihren prophetischen Geist. Die andern Richter siegen auch, aber Siegesgesänge haben wir nicht von ihnen. Es steht aber auch von ihnen nicht, daß sie Propheten waren. Singen kann nur ein prophetischer Mund. Die rechte Dichtung ist ein heiliges Geschäft. Alle Prophetie ist darum ein erhabenes Lied von dem Gericht und der Erlösung Gottes. Was der Prophet erschaut und verkündet, geschieht auf der Gottesharfe des Glaubens. Was sie glaubten, redeten sie. Jedes Reden und Predigen von Gottes großen Thaten geschieht mit andern Zungen und in entzücktem Gesang.

So ist von David an in der Kirche Gottes nur gesungen worden. Hallelujah ist der Grundton aller Kirchenlieder. Aber die Prophetie des Gesanges ist nicht auf die Kirche eingeschränkt, wie Debora unter dem Volke, gleich Moses und Mirjam, gesungen hat. Alle Volksdichtung wird nur durch Volksglauben geschehen. Der Verfall der Literatur liegt im Verfall der prophetischen Begeisterung. Reime und Decorationen regen das Volk nicht auf. Wenn aber der Jubel des erlösten Herzens den Ostergesang anstimmt, dann werden alle Pulse wieder schlagen.

Starke: Obwohl das ordentliche Predigtamt nicht den Weibern anbefohlen, so hat Gott dennoch manchmal den prophetischen Geist auch den Weibern mitgetheilet und durch Weiber große Dinge geredet. — Ders.: Heilige Menschen halten sich auch gern zu heiliger Gesellschaft, denn in solcher findet sich ein großer Segen. — Ders. (von Barak). Mit unserm Mißtrauen verschließen wir öftermalen Gott die Hände, daß er uns wohl mehr gäbe, wenn wir's nur nicht anders verursachten, denn Gott ist geneigter zu geben, als wir zu nehmen. — Ders.: Der Menschen Herzen sind in Gottes Hand dargestellt, daß er aus Verzagten Herzhafte und aus Herzhaften Verzagte machen kann. — Ders.: Welche an den göttlichen Wohlthaten Theil haben, sollen auch an dem Lobe und Danke Gottes Theil haben. — Gerlach: Eine Zeit, in der das erhabene, schwung- und geistvolle (Debora)lied geachtet werden konnte, war, wenn auch in unruhiger, wildkämpfender Bewegung, doch gewiß nicht ohne tiefes lebendiges Bewußtsein des hohen herrlichen Berufes des Bundesvolkes. — Ders.: In der That (Jaels) ist die heilige Glaubensbegeisterung göttlichen Ursprungs; die Sitten aber und Weisen der rohen, wilden Zeit dauern fort zum Theil bis auf die Zeiten der Erfüllung aller Verheißungen Gottes in Christo.

### Kap. 6, 7 u. 8.

Gideon, der Richter, der kein König sein will (S. 61—86). Israel war wieder abgefallen trotz des Sieges und Liedes von Debora. Sailer: „Wenn man getrunken hat, so kehrt man dem Brunnen den Rücken zu, aber nur der Undankbare thut dies." Israel war ganz wie es früher gewesen war, aber Gottes Gericht hatte eine neue Gestalt. Größer wie jemals war die Demüthigung. Israel befand sich nicht in einer Tyrannei, wie durch Sisra, der im Lande war, sondern es war wie ein Sklave, der für einen fremden Herren arbeitet. War es fertig, kam Midjan und holte die Frucht.

So muß, wer abgefallen ist vom Gotte, der gibt, eben darum der Sünde dienen, welche das Beste nimmt.

Aber Israel that Buße und Gottes Erbarmen ward auch wieder neu. Mannigfaltig wie die Natur ist Gottes Hülfe. Sie ist nicht auf eine Methode eingeschränkt. Ihr Wunder wird immer größer, je tiefer Israel gebeugt ist. Groß war es, ein Weib zur Retterin Israels zu erwählen. Aber diese Frau war im Geiste Gottes erwachsen, eine Prophetin, die schon vorher das Volk berieth. Gideons Wahl

war noch wunderbarer. Nicht blos war er der jüngste im kleinsten Stamm. Wo er zu Haus war, waren die meisten Heiden sitzen geblieben. Götzendienst herrschte bis in's Haus seines Vaters. Wie einen Brand aus dem Feuer holte Gott den Gideon zum Retter seines Volkes.

So bekehrte Gott seinen Apostel mitten aus der Feinde Menge und Anschlag auf dem Wege nach Damaskus. So ging Luther aus dem Kloster hervor, um das Evangelium der Freiheit zu verkünden. Gott berufet, woher er will, und seine Gnadenwahl wird keine Schule, Facultät und Coterie einschließen.

Starke: Die stärkste Festung, Wehr und Waffen, damit man sich in Gefahr schützen kann, ist das liebe Gebet. — Ders.: Wenn wir meinen, Gott sei am allerweitesten von uns, er habe uns in Ungnade gar verlassen, so ist er mit seiner Gnade und allmächtigen Hülfe am nächsten. — Ders.: Auch in der Einsamkeit sind fromme Christen niemals allein, sondern Gott ist allezeit bei ihnen. — Gerlach: Nicht Gideon zieht den Geist des Herrn an, sondern der Geist ihn, er kleidet ihn wie eine Waffenrüstung, daß er in seiner Kraft unangreifbar, unüberwindlich wird.

In seiner Berufung irrt Gott sich nicht. Gideon war der rechte Mann, obschon er es selbst nicht glaubte. Er will von dem Engel, der ihm erscheint, ein Wunder, nicht aus Unglauben, sondern aus Demuth. Wer ein Wunder, wie er, verlangt, glaubt an solches. Nicht zum Beweise Gottes, sondern seiner eignen Person. Von ihm gilt nicht der Tadel Jesu: „wenn ihr nicht Wunder und Zeichen seht, glaubet ihr nicht", denn Jene wollten sie, um an Jesum zu glauben, Gideon, um sich für den rechten Mann zu halten. Gideons Demuth war der Beweis seiner Kraft. — Hedinger: „Vermessenheit und Hoheit führet den Menschen nicht zu Gott, wohl aber Demuth und Niedrigkeit."

So glaubte Gideon dem Engel, den er gegen den Himmel verschwinden sah. Und die Juden glaubten Jesum nicht, als er Wunder that und auferstand. Aber Gideons Auge war die Demuth, mit der er auf sich sah. Wenn Christen nicht glauben, so aus Hochmuth, der sich selber nicht sieht. Nicht an dem Mangel einer Gotteserscheinung liegt es, wenn viele nicht glauben; denn es haben Alle Engel gesehn, wenn ihr Herz mit Gott ist. „Denn der Engel Gottes lagert sich um die her, so ihn fürchten und hilft ihnen aus" (Ps. 34, 8).

Starke: Auch der allerstärkste Glaube hat allezeit einige Schwachheit in sich. — Lisco: Gideon scheint schon aus V. 14 erkannt zu haben, wer mit ihm redet. Seine Antwort ist nicht sowohl Sprache des Unglaubens, als der Bescheidenheit. — Gerlach: Die Bitte geschah nicht im Unglauben, sondern in kindlich-ehrfurchtsvollem Bekenntniß der Glaubensschwäche, wie bei Abraham.

Nach dem Wunder seiner Wahl beginnt er auch seinen Beruf. Othniel fängt sein Richteramt an in der Schlacht, Gideon im eignen Hause. Seinen Muth gegen den äußern Feind muß er im Innern erproben. Bevor er den Ruf Gottes gegen die Feinde Israels erheben darf, welche eine Zucht des Götzendienstes im Volke sind, muß er den Altar Baals im Hause seines Vaters zerstören. Es ist der schwerste Kampf, mit dem er beginnen muß. Die nächsten Nachbaren sind die schlimmsten Widersacher. Aber er wagt es, weil er Gotte glaubt und gewinnt.

So kommt oft es daher, daß die Verkünder des Evangeliums keine Frucht und keinen Sieg haben, weil sie bei sich den Altar noch nicht zerstört. Der Weg zum Herzen der Gemeinde geht über die Ruinen des eignen Baal.

Starke: Mein Christ! du hast auch einen Baal in deinem Herzen, d. i. die böse Lust; willst du dem Herrn gefallen, so mußt du solchen zuvor abbrechen.

Und Gideon soll nicht blos zerstören, sondern bauen. Nicht blos einreißen, sondern auf einem neuen Altare opfern. Das Zerstören an sich ist noch kein Zeugniß, denn auch der Feind des Feindes ist nicht immer ein Freund. Der Geist, der blos verneint, ist eben ein böser Geist. Aber positiv ist die göttliche Wahrheit. Im Bauen liegt Bekenntniß, und darum ist Erbauen sein Bekenntniß verkündigen und das Evangelium dessen, der Ja und Amen ist, predigen.

So hat der Apostel nicht blos den Götzendienst der Diana untergraben, sondern die Gemeinde in Ephesus erbaut. Bonifacius hat nicht blos die Eiche des Heidenthums umgehauen, sondern Kirchen gegründet. Alle Kirchen sind Gideonsaltäre, dem geweiht, der den Tod niederriß, um das neue Jerusalem aufzubauen.

Starke: Wer recht reformiren will, der muß nicht allein abschaffen, sondern auch ein Besseres an die Statt setzen.

Das Opfer, welches Gideon bringt, soll flammen auf dem Holze, aus dem das Götzenbild bestand. Der einzige Brauch, der von hölzernen Götzenbildern gemacht werden kann, daß man mit ihnen Opfer dem rechten Gotte anzündet. Das Holz war nicht unheilig, sondern nur das Herz, das es zum Götzenbild schmückte. Die Berge waren nicht unheilig, auf denen das Volk diente, sondern nur dieses, indem es Götzen darauf aufstellte. Alle Opferflammen schlagen aus ehemaligen Götzenhölzern auf.

So verbrannte der Apostel seinen Eifer der Verfolgung im brennenden Eifer der Liebe. Wenn das Herz vor Sehnsucht zu seinem Heiland flammt, verzehren darin die Götzen der Welt, denen es früher gedient. Wenn das Gebet wie Opferrauch emporsteigt, kommt es aus der Buße, welche alte Sünden zu Asche gebrannt hat.

Gideon gehorcht in Allem, was ihm geboten wird, und es gelingt. Der Gehorsam gegen Gott führt nur zum Segen trotz scheinbarer Gefahr. Abraham wird das Schmerzlichste geboten. Er gehorcht und es wandelt sich zu Heil. Die Feinde wollen Gideon tödten, aber mit Spott werden sie heimgeschickt. Gideon hat nicht blos den Altar im Hause seines Vaters zerstört, sondern auch das Herz desselben für Gott gewonnen.

So zieht das Bekenntniß oft die Seele der Eltern nach. Es ist immer ein Heil, selbst wenn die Ersten die Letzten sind. Wie spät auch immer, wenn man nur endlich zu Gott kommt.

Lisco: Offenbar hatte aus des Sohnes kühner Glaubensthat der Vater neuen Muth geschöpft und kündigt den Götzendienern Krieg an, wenn sie an seinem Sohne sich vergreifen würden. — Gerlach: Die kühne That des Sohnes hatte auch dem Vater wieder Glaubensmuth eingeflößt. So saß Joas in diesem Hader als Familienvater zu Gericht.

Und Gideon hieß Jerubbaal. Der Held ist der wundervolle Typus der streitenden Kirche, d. h. der, welche gegen den Unglauben, nicht aber unter sich

selbst streitet. Sein Name offenbarte, daß Baal nichts ist und nichts vermag, daß Gottes Wort unwiderstehlich ist. Darum ist er das Symbol der Ermuthigung für alle Bekenner der Wahrheit. Wer sich fürchtet, liebt nicht. Wer aber Muth hat, vor dem ist Baal verschwunden. Gideon hat seinen Altar zerstört und Gott den andern aufgebaut, aber nicht der Steine, sondern Israels wegen. Jeder Christ heißt darum Jerubbaal, so lang er dem Kreuze an Stelle der Selbstgerechtigkeit in seinem Herzen eine Stätte gibt.

So Viele in unsern Tagen, die Menschenfurcht mehr denn Gottesmuth haben, werden durch Jerubbaal beschämt. Sie sehen nach Rücksichten, auf ihre Stellung, ihre Einnahmen, ihre Obern, sie wollen Allen genügen — aber nur wer Gott allein genügen will, verliert nichts und gewinnt Alles.

Starke: Wie die Namen, welche den Menschen zum Denkmal ihrer guten Thaten beigeleget, ihnen zum Ruhm gereichen, so gereichen sie ihren Widersachern zum Schimpf. — Gerlach: Von nun an wurde das Leben und Wohlsein des Gideon ein thatsächlicher Beweis der Nichtigkeit des Götzendienstes, daher er den Namen aus seines Vaters Munde empfängt.

Nach dem ersten Siege ist der Muth zu dem zweiten gewachsen. Er sucht die Wenigen, aber nicht die Vielen. Er weiß, daß Gott hilft, nicht die große Menge. Weil er dies weiß, darum siegt er. Das zahllose Heer der Feinde zerstiebt nicht durch seine 300 Mann. Der Gottesschrecken löst sie auf und treibt sie gegen sich und auseinander. Freilich ist Gideon auch ein Held des Schwertes gewesen. Aber erst Gottes That, dann Menschen That. Darum gelingt ihm Alles, Anfang und Ende. Ihm gehört die erste wie die letzte Ehre.

So scheidet er sich von Efraim, das ihn beneidet. Jenes ist eifersüchtig auf seine That. Gideon aber ist nicht eifersüchtig auf Gott, den wahrhaftigen Sieger. Die Eifersucht ist eine Eigenschaft, die nur das Eigneschafft, geboren aus Eitelkeit und Neid. Sie ist des Unglaubens Eigenschaft, welcher Gott um Macht und Liebe beneidet.

Starke: Das Christenthum erfordert männliche Leute; hinweg also mit Denen, die die Schwachheit des Fleisches immer vorschützen. — Ders.: Es ist wenig daran gelegen, wie gering wir geachtet werden, wenn wir nur siegen. — Ders.: Wir sollen nicht auf die Mittel, die Gott zu unserer leiblichen und geistlichen Errettung brauchet, sehen, sondern auf Gott, der sie brauchet. — Ders.: Gott kann, wenn auch die Menschen nichts thun, und in der Ordnung stehen, die Gott fordert, durch seine Allmacht mehr ausrichten, als wenn sie sich am allergeschäftigsten erweisen. — Ders.: Der thut weislich, der lieber von seinem Rechte etwas nachgibt, damit ihm Andere nicht hinderlich fallen, ein größeres Gut zu erlangen. — Gerlach: Die ächten Streiter des Herrn suchen ihre Stärke nie in der Zahl und schwächen ihre Reihen nicht durch Aufnahme von vielen Halbherzigen, Trägen und Verzagten. In Friedenszeiten mögen sie mit Vielen um der Liebe willen Gemeinschaft haben, soll aber gestritten werden für den Herrn, so gilt es, Aller sich zu entledigen, welche das Heer nur schwächen können. — Ders.: Gideons ebenso bescheidene als kluge Antwort beschwichtigt (die Efraimiten). Er erscheint hier wie später als ein hochgesinnter Mann von niederem Ehrgeiz und Herrschaft frei.

Gideon schlägt Könige in die Flucht, findet sie wie die Löwen in ihrer Höhle, erschlägt sie, was Barak nicht beschieden war, mit eigner Kraft, — aber selber will er kein König werden. Gottes ist die Herrschaft, spricht er aus. Denn Gottes war der Sieg. In Israel wird man nicht durch Majorität König, sondern durch Berufung Gottes im Munde der Propheten. Was Gideon gewonnen, war nicht sein. Wie sollte er den Titel Gott nehmen, dem Alles in Israel gehört. So lange wir Gott geben, was ihm gehört, werden wir auch haben, was uns gebührt. Als Gideon den Ephod aufstellte, wollte er eine Ehre haben für sein Haus. Und diese einzige Ehre, die er für sich suchte, außer dem, was er besaß, — hat sein Haus nach ihm zerstört.

So lasset uns vor Allem nach Gottes Reich trachten. Das Andere fällt von selber zu. Sobald wir uns selbst neben Gott zu ehren und zu verewigen suchen, fällt Ruhm und Arbeit vergeblich in den Staub.

Lisco: Weil Gideon wohl fühlt, daß Alles nur dem Herrn zuzuschreiben ist, und weil es reine Willkür und Selbstsucht gewesen wäre, die Königswürde ohne bestimmte Anzeige von Oben her anzunehmen, so weigert er sich, auf den Antrag des Volkes einzugehen. — Gerlach: Aus ächter, wahrer Treue gegen den Herrn, dem er allein dient, schlägt er die ihm angetragene Königswürde aus, aber einer andern Versuchung widersteht er nicht.

## Kap. 9.

Abimelech der Brudermörder (S. 87—97). Die Rettung und Macht Gideons war wohl die größeste, die bisher unter den Richtern gewaltet haben mochte — daher war wohl der Schatten so groß, der von ihr nach seinem Tode auf das Land gefallen ist. Man erkennt in dem, was von Abimelech erzählt ist, den furchtbaren Contrast zu Gideons Herrschaft; Kraft mit gräuelvoller Herrschsucht, Energie mit Gottlosigkeit, Siegesfähigkeit aber in Ruchlosigkeit, — so stand Abimelech dem Andenken seines Vaters gegenüber, in welchem Kraft mit Demuth, Energie durch Gott, Siegesherrlichkeit in Gerechtigkeit sich kund that. Aber es lehrt die Geschichte Abimelechs, daß die Sünde 1) Wohlthaten vergißt und 2) Unthaten eingibt, daß aber 3) ein Gräuel den andern rächt bis zum Untergang. Hätte Gideon kein Kebsweib genommen — brach dies Elend nicht in Israel ein! Warum nahm er sie und aus Sichem, das er wohl kannte! Was duldete er, daß des Kebsweibs Sohn „mein König ist Vater“ hieß! Eines großen Mannes kleine Schwächen werden zu großen Versuchungen kleiner Menschen. Vor der Sünde behütet die Menschen nichts. Die rechten Söhne Gideons waren friedlich. Sie waren Söhne des Helden, aber nicht zum Blutvergießen erzogen (Kap. 8, 21). Bei ihnen stand der Ephod, der an Gideons Sieg erinnerte. Es half ihnen nichts, daß sie Abimelech näher standen, als Sichems Bewohner, denn sie waren ja seine Brüder von solchem Vater. Aber, sagt der große Dichter (Göthe) „Frömmigkeit verbindet sehr, aber Gottlosigkeit noch viel mehr.“ Wer einmal zum Mord die Hand aufhebt, schlägt auch die Brüder. Blutlust bewölkt Auge und Herz. Sie kennt keinen Unterschied.

So lauert die Sünde draußen vor der Thür, bis der Verführte sie hereinruft. Was Abimelech that, hat sich unter Christen wiederholt. Die Mordthaten, die seitdem geschehen sind — selbst auf kirchliches Geheiß — sind wie eine furchtbare Blutwolke, die über der Geschichte liegt. Jesu Christi Liebe allein kann sie mit dem Sonnenstrahl der Versöhnung durchbrechen.

Abimelech war Gewaltsherr und Jotham muß fliehen. Das blutige Messer regiert und der Geist des Gleichnisses und des Glaubens wird verbannt. Aber Abimelech sinkt in Schande, von einem verzweifelten Weib getroffen, während Jothams Gleichniß wie ein geschwungener Pfeil alle Brudermörder von Abimelech bis auf Richard III. (von England) durchbohrt. Während Abimelech, ein falscher König, in Haß dahinging — brachte Jotham sein Leben, wie einem Trauernden geziemt, — in tiefer Stille zu. Seb. Schmidt sagt: Die unschuldig verzaget werden, weiß Gott in Ruhe zu setzen und zu beschützen, wenn sich gleich Menschen ihrer gerechten Sache nicht annehmen.

So predigt das Wort Gottes über den Zustand der Welt, der sich darstellt a. wenn ein Gideon regiert; b. wenn ein Abimelech herrscht; c. die Herrschaft des Gläubigen ist Aller Heil, darum ist d. die Sünde der Leute Verderben, auch der Sünder. Es gibt ein Gericht. Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten.

Starke: Das sind unedle Gemüther, welche nicht durch ihre Gaben und Tugenden, sondern durch ihrer Freunde Gunst und Macht ein Amt zu erlangen gedenken. — Ders.: Durch unrechtmäßige Mittel und durch Sünde sich emporschwingen bringt gewissen Fluch. — Ders.: Gute Männer sind einander gleich, das zu thun, was gottselig und gerecht ist, da sie wohl wissen, daß eine Gottseligkeit und eine Gerechtigkeit sei. — Ders.: Der bösen Leute Einigkeit kann bald in Feindschaft zu ihrem eigenen Verderben aus göttlichem Gerichte verwandelt werden. — Gerlach: Jotham steht da wie ein warnender Prophet, der die Deutung der nun folgenden Ereignisse im Voraus gibt, zugleich als ein Zeichen, daß der Herr trotz des furchtbaren Gerichtes über sein Haus den Glauben Gideons nicht unbelohnt gelassen hat.

## Kap. 10.

Zwei Richter in der Stille. Abfall und Buße (S. 97—99). Nach einem furchtbaren Unwetter wird es still. Ein halbes Jahrhundert richten Thola und Jair Israel ohne schreckensvolles Unrecht, ohne beneidenswerthe Thaten. Das Große wie unter Gideon und das Schlechte unter Abimelech ist erschöpft. Aber in dem stillen Leben unter frommen Richtern wirkt ein unbekanntes, aber glückliches Geschlecht. Kein Feind bedroht, das Wort Gottes lebt, das Land gedeiht, der Handel blüht. Ein stilles Leben ist reich an Samen. Aus der Stille keimt der Frühling. Es ist der Typus des Reiches in der Zukunft, wo durch die ewige Stille nur die Chöre der Preisenden wie Nachtigallenstimmen durch die Nacht klingen werden.

So ist nicht Jedem ein stilles Leben gegeben, ein „geruhiges“, unbewölkt von politischem und socialem Lärmen. Wer es genießt, beneide nicht den Ruhm, der um große Namen der Oeffentlichkeit fliegt. Durch Stillesein und Hoffen werdet ihr stark sein, spricht der Prophet (Jes. 30, 15).

Starke: In Friedenszeiten ein Volk wohl regieren ist kein geringeres Lob, als Kriege führen und Feinde überwinden. — Lisco: Thola half seinem Volke wohl nicht durch Kriege und Siege, aber durch Recht und Gerechtigkeit, durch Eintracht und Friede, die er in Israel herstellte.

Aber nicht der jauchzende Triumphgesang Debora's, noch der triumphirende Posaunenklang Gideons — konnten das kommende Israel vor erneuertem Abfall hüten. Auch nach den Zeiten einer frommen Stille trat er ein. So blieb auch das Gericht nicht aus. Es kam immer härter und stärker, von allen Seiten. — Die Götter der Heiden konnten eben nicht helfen, — denn sie waren nichts; und doch hatte Israel um ihretwillen seinen lebendigen Gott verrathen, da ging das Volk ernsthaft in sich. Es weinte nicht blos, es that wirkliche Buße. Und wenn man in Gebet und Wandel zu seinem erbarmungsvollen Gotte ruft, kann er wie ein zärtlicher Vater nicht widerstehen. Er hört und gibt.

So handeln aber die Menschen gegen einander und sollen doch in den Fußstapfen Christi gehen. Daß auch den Menschen freundliche Wohlthat übel vergolten wird, ist nicht zu verwundern, da es auch gegen Gott geschieht! Wie dürfen sie also zürnen, wenn sie um Versöhnung gebeten werden! Wenn Gott empfindlich würde, wie wollten wir bestehen! Und doch ist Uebelnehmen eine Eigenschaft, die sich gar fromme Christen nicht übelnehmen. Der eine sündlose Gott vergibt und gibt immer von neuem, — und Zeugen ihres Gottes, theologische Leute, schmollen und grollen Jahrelang.

„Wie du weißt, mein Freund, in Gott zu leben,
Das seh' ich an deinem Vergeben.“

Starke: Die Menschen sind sehr wandelbar und unbeständig, machen des Abweichens sehr viel, können auch weder durch Wohlthaten genug bewogen, noch durch Strafe gereizt werden. — Ders.: Die Buße soll nicht bestehen in bloßen Worten, sondern in der That. — Ders.: Der muß einen besondern Heldenmuth haben, der dem Regiment sucht vorzustehen, wenn Gefahr vorhanden ist. — Lisco: Israel bekennt seine Schuld und Strafwürdigkeit, ergibt sich aber ganz in Jehovahs Willen und gerechte Züchtigung, begehrt doch aber voll Glaubens gnädige, wenn auch unverdiente Hülfe. — Gerlach: Daß der Herr erst erklärt, er wolle Israel nicht mehr helfen, dann aber Mitleid hat mit ihnen und sich ihrer annimmt, wiederholt sich oft im Alten Testament. Beides hat seine Wahrheit, wenn wir nur immer in's Auge fassen, daß Gott unbeschadet seiner Ewigkeit und Unveränderlichkeit in und mit der Zeit menschlich mit seinen Menschen lebt und liebt.

## Kap. 11—12, 7.

Jiftach der Richter des Gelübdes (S. 99 bis 116). — Die Weise des Erbarmens, in welcher Gott für Israel Männer zur Rettung mit seinem Geiste erfüllt, ist über Alles wunderbar. Woher Israel, wie den Völkern überhaupt, plötzlich Helden zur Rettung aufstehen, ist eine Beobachtung, die in die Tiefen der Weisheit einführt. In der Geschichte der Richter Israels ist die Wahl eines Jeden ein neues Zeichen des Erbarmens, aber auch der lehrenden Zucht. Denn Uebermuth und Selbstdünkel waren immer die Motive des Abfalls. Darum steigert sich in der Wahl der Richter die Mahnung

Gottes zur Demuth. Israel muß erkennen, daß Gott wähle, wen er will, und den aus dem Staube aufhebt, welchen das Volk an die Spitze stellen werde.

Israel hat dies bei Ehud, einem Linkhändigen, bei Debora, einem Weibe, bei Gideon, dem Jüngsten und Geringsten, erfahren. Es waren dies Alles aber wohlgeborne Insassen Israels, die den regelmäßigen Verhältnissen des Volkes angehörten. Als Jiftach erkoren wird, ist die Wahl noch außerordentlicher. Ein Bastard, ein Vertriebener, ein Abenteurer, muß geholt werden. Die Großen des Landes müssen sich demüthigen, den Verbannten heimzuführen, sich ihm zu unterwerfen, ihn zum Haupte des Stammes zu machen. Daß sie es thun, beweist ihre Buße, daß die Wahl gerecht, beweist der Erfolg.

So hat mancher Baustein, der verworfen worden ist, schon vorbildlich vor Christum den Eckstein gebildet. Wenn die Völker im Unglauben stehen, haben sie auch das Urtheil verloren. Die Geister zu unterscheiden, ist nur ein Werk des inwendigen Lebens in Gott. Die Sünde treibt den heraus, mit dem sie nicht bestehen kann, aber die Buße ruft wieder, wenn sie den Grund ihrer Noth einsieht. Es kommt aber nur der ohne Groll heraus, welcher die Buße theilt.

Starke: Die Menschen haben den Brauch, den nächsten Weg zu gehen. Gott nimmt aber gemeiniglich einen Umweg, wenn er einen erhaben und groß machen will. — Ders.: Wohl dem, der Alles, was er redet und thut, also thut und redet, daß er auf den allwissenden und allgegenwärtigen Gott mit heiliger Ehrfurcht siehet, ob er es gleich mit Worten nicht ausdrücket; denn solches ist der rechte Grund von aller Treue und Lauterkeit.

Jiftach fühlt die außerordentliche Berufung, die er erfahren hat. Denn nur, weil er demüthig ist, wird er berufen. Gideon fordert in seiner geringen Selbstschätzung, daß Gott ihm Wunder zeige an Dingen, die er (Gideon) will. Jiftach mochte, indem er die Sache groß und sich klein ansieht, Gott alles das geben, was Gott selber will. Das Gelübde kommt aus seiner Demuth. Der außerordentliche Beruf, den er sich aufgelegt sieht, preßt es ihm aus. Nichts ist seiner Liebe groß genug, um nicht Gott zu überlassen, was er ihm geben soll, aber der Wille Gottes geht oft gegen das Herz.

Ebenso tief fühlt Jeder seinen Beruf, den er als Christ und Bürger hat, als er sich selbst in Demuth findet. „Es ist so schwer ein Christ zu sein", singt das vor sich erschrockne Herz. Und ist es doch darum dem in seiner Buße Erlösten wiederum so leicht. Alles geben mochte nur der, welcher weiß, daß er Alles nehmen muß. Aber die Liebe der Hingabe ist stärker, wie die Kraft. Ohne Selbstkreuzigung geschieht kein Gelübde an den Herrn. Gottes Wege sind unbegreiflich. Wen er liebt, den züchtigt er. Wir wollen ihm Alles geben, und wenn er nimmt, dann weinen wir. Ein gebrochnes Herz ist ihm lieber wie Opfer. Ohne Passion ist kein Evangelium.

Gerlach: Der Sinn dieser Geschichte (vom Gelübde) ist nicht sowohl die Rohheit der Zeit oder die Gefahren eines unbedachtsamen Gelübdes darzustellen, sondern wie durch den wahren Glauben des Jephta Israel gerettet wurde von seinen Feinden und der Dienst des wahren Gottes auch unter den schwersten Opfern der Gläubigen wieder hergestellt ward.

Aber außerordentlich ist auch, wie Jiftach erträgt, wie seine Tochter gehorcht. Er scheidet sich, obschon tief gebeugt. Er gibt auf, obschon er weltliche Macht hat. Sein Töchterlein tröstet ihn, obschon sie am meisten verliert. Isaak weiß nicht, daß er ein Opfer sein soll, aber Jiftachs Tochter weiß es und ist getrost.

a. So zeigt sich, daß ein Kind, das seinen Vater liebt, auch Gott lieben kann. In der rechten kindlichen Ergebung für die Eltern liegt der Keim zur Kindschaft Gottes. Die Tochter Jiftachs liebt so sehr ihren Vater, daß sie um seinetwillen Alles mit Fassung erträgt, was er Gott gelobt hat. Es steht geschrieben: Du sollst Vater und Mutter ehren, damit du lange lebest in dem Lande, das Gott dir gibt. Der Tochter Jiftachs ist dies im Geiste erfüllt. Ihr Angedenken ist nicht verlöscht im Buche Israels und dem Himmel Gottes, welcher alle Schmerzen erlöst.

b. Jiftach hätte siegen können ohne Gelübde, aber weil er gelobt hat vor dem Sieg, hält er es nachher. Treue in seinem Wort ist die größte Weisheit der Menschen, ob sie auch durch Thränen befeuchtet wird. Treue gegen eine Sünde ist undenkbar, weil im Wesen der Sünde die Untreue liegt. Von den Treuen gilt es: Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des ewigen Lebens geben.

c. Jiftachs Tochter stirbt nicht wie ein Molochs-Opfer, aber sie stirbt der Welt. Tausend Freuden verliert sie, die süß sind wie die Liebe. Aber nirgends stirbt man der Welt und lebt man Gott ohne Schmerz. Ein Jungfrauenleben ist ein namenloses Leben, wie Jiftachs Tochter ohne Namen in der Schrift bezeichnet wird. Aber nothwendig ist die Weltfreude nicht, und wie die einsame Blume kann das unvermählte Weib ihrem Gotte angehören, in dessen Himmel man nicht freit und nicht gefreit wird.

Gerlach: Daß die von Gott erweckten Richter, wenn sie also dem Herrn auch das Liebste opferten, nicht blos äußerlich das abtrünnige, tief versunkene Volk erretteten, zeigt diese That gläubige Ergebung.

Außerordentlich war Jiftachs Beruf, und ebenso groß sein Schicksal. Er hat Alles hingegeben für sein Volk an Gott, und zuletzt verfolgt ihn noch der Neid seiner Genossen. Sie wollen ihm sein Haus verbrennen, das er um ihretwillen öde gemacht hat. Aber er rühmt sich dessen nicht, doch übt er Zucht mit starker Hand. Sechs Jahre blos richtete er und im siebenten ruhte er aus von dem Richteramt, das ihm so viel Leid gebracht hat.

a. So hat man vor dem Erfolge wenig Freunde, aber nach demselben wollen Alle Theil haben. In der Gefahr nennt man das Hervortreten Muth, nach dem Sieg Anmaßung. Die Sünde sieht nicht auf die Opfer, welche der Kämpfer bringt, sondern auf die Frucht, die er erworben hat. Die Bösen wollen nicht mitsäen, aber miternten möchten sie.

b. Wenn man nicht Gott dient, das Leben bietet nichts, auch wenn man so hoch wie Jiftach gestiegen ist. Wenn er nicht in Israel den Altar des Herrn wieder aufgerichtet hätte, war ihm wohler in der Wüste und Stille. Im Evangelium muß man den Reiz des Lebens suchen. Das Leben ist kurz, und wenn es hoch kommt, doch immer voll Mühsal. Aller Gottesdienst baut seinen Altar in die Ewigkeit. Wer sechs Tage für seinen Heiland bekannt und gewirkt hat, dem geht am siebenten der Sabbath der Ewigkeit auf.

Starke: Bei den Gottseligen bleibet das liebe Kreuz nicht gern lange aus; sie werden inner- und außerhalb des Hauses versucht, auswendig ist Streit, inwendig ist Furcht (2 Kor. 7, 5). — Sailer: Das Evangelium ohne Leiden gehört für den Himmel; das Leiden ohne Evangelium für die Hölle; das Evangelium mit Leiden hieher auf die Erde.

### Kap. 12, 8—15.

Ibzan, Elon, Hillel, drei Richter im Frieden, ohne Geschichte (S. 116 u. 117). Nach Gideon und Abimelech werden zwei Richter des Friedens genannt, von denen nichts berichtet wird. Ein Gleiches wird hier nach Jiftach erzählt. Die Vergleichung kann zur Lehre dienen. Der Eindruck von Gideons Thaten war Ruhm und Größe, von Abimelechs Tyrannei Schrecken und Buße. Die Völker konnten beides auch aus Jiftachs kurzer Herrschaft wahrnehmen. Sein Sieg war gewaltig gegen Außen, seine Zucht gegen Innen. Was er in Thränen gesäet, ging für Andere in Frieden auf.

Die drei Richter haben Alles, was Jiftach nicht hat, Kinder, Heimat und Andenken ihres Todes. Aber sie haben keinen Heldensieg wie er, und seine einzige Tochter ist ein Beispiel für alle Zeit. Jiftach richtete nur kurze Zeit und starb gebeugt von Schmerz und Einsamkeit. Aber auch durch Glück verlängert man die Jahre nicht. Nur sieben, zehn und acht Jahre richteten diese in Frieden. Wie ungleich ist das Leben Jiftachs von ihm! Aber das Reich Gottes bewegt sich eben nicht in lauter Tragödien, sondern auch in Sanftmuth und Stille.

Nur auf den Dienst der Wahrheit, nicht auf Menschenruhm ist die Lehre Gottes hingerichtet. Die Eitelkeit der Welt denkt an die Unsterblichkeit dieser Zeit. Es ist ein wunderliches Ding menschlicher Thorheit, große Thaten um Denkmäler und Statuen willen auszuführen. In Gottes Reich gelten andere Gesetze. Jiftach ist der große Kriegsheld, und man weiß nicht seinen Geburts- noch Sterbeort. Die Denkmäler entscheiden nicht in Gottes Geschichte, sondern nur Gottes Thaten. Den Treuen, die gestorben sind in Gottes Heil, folgen ihre Werke nach.

Starke: Wer sein Vaterland durch seine Tugend berühmt macht, ist weit glücklicher als der, welcher seinen Ruhm nur von seinem Vaterlande hat.

### Kap. 13—16.

Simson der Richter als Nasir (S. 118—155). 1) Immer wunderbarer zeigt sich die Gnade Gottes. Immer deutlicher soll in Israel die Lehre werden, daß alles Heil von Gott, kein Frieden ohne Gott sei. Es ist bei Gott Alles möglich. Aus Steinen kann er Kinder sich erwecken. Es bedarf für seine Werke gar keine menschliche Voraussetzung und Bedingung. Wenn er Menschen erwecken will, bedarf er dazu gar keiner geschichtlichen Vorbedingung. Wo in einer bußelosen Zeit auch die Gefäße fehlen, schafft er auch das Gefäß.

2) Wie anders Gottes Gnadenwahl zu Werke geht, als nach menschlicher Vorstellung gedacht wird, zeigt die Geschichte aller bisherigen Richter. Wo kein natürlicher Verstand den Retter gesucht hätte, da erstand er. Wie aber niemals ein Mensch dies Wachsthum eines Helden vermuthet, so hat Gott Simson zum Helden aufstehen lassen. Die andern Richter hat er als Männer gewählt, Simson hat er zum Helden erzogen.

3) Die früheren Richter waren schon vor ihrer Wahl gewissermaßen tüchtig zum Werk. Ehud hatte die Art eines Benjaminiten. Debora war eine Prophetin. Gideon war ein starker Mann, Jiftach war ein glücklicher Heerführer. Als der Geist Gottes über sie kam, wurden sie Retter und Richter. An Simson offenbarte Gott, daß durch seine Gnade Israel auch gerettet werden könne, wenn solche Personen nicht sind. Vor der Geburt weihet er durch seinen Geist das Kind zum Nasir. Aus ihm wird der Held.

4) Die früheren Richter konnten wie Ehud auch einzelne Thaten verrichten, aber wenn sie zum Heile dienen sollten, geschah es nur verbunden mit dem Volk. Sie waren alle Heerführer Israels. Sie mußten Alle an der Spitze frommer Schaaren stehen. An Simson erweist sich, daß auch dies nicht nöthig sei. Nur Einzelne waren zur Buße in seinem Volke gekommen. Die Stämme glaubten nicht. So ließ der Geist den einzelnen Mann zum Richter aufstehen; er allein ohne Heer, ohne Volk kämpfte und rettete.

a. So hat denn die alte Kirche sinnig namentlich Simson als Typus der Geschichte Christi angesehen. Aehnlich wie die von Jesu war seine Geburt. Vom Geist geboren und geweiht war er vorbildlich wie jenes ewige Wort, das Fleisch ward. Auch in Christus ist es ja die Sündlosigkeit, welche den Heiland voraussetzt. Die Geburt Christi entscheidet über die Auferstehung des Heilandes. Er muß himmlisch geboren sein, um zum Himmel zurückzukehren. Niemand kann gen Himmel fahren, als der vom Himmel niedergefahren ist.

b. In Israel war auch keine Buße, als Christus geboren war. Einzelne suchten in den Propheten den verkündeten Messias. Christus kam nicht, sich an die Spitze eines Heeres von Gläubigen zu stellen, sondern einzig wie er war, stand er einzeln unter dem Volk. Als Einzelner verrichtet er sein Werk. Es bedarf keiner Legionen Engel. Was er thut ist einzig; wenn er that, ist er allein der Held.

c. In Christi Fußstapfen geht jedes gläubige Herz, zu Bekenntniß und gutem Werk ist die Gemeinschaft gut. Aber abhängig ist sie davon nicht. Ein Christ kann auch allein sein, wenn er mit Christo ist.

Starke: Gott sorget für sein Volk, wenn es im Elende ist, und denket auf ihre Erlösung oftmals eher, als sie selber. — Ders.: Gott verbindet seine Gnade und Gaben mit geringen Dingen, damit man erkenne, daß Alles der Gnade Gottes und nicht dem Verdienst der Menschen zuzuschreiben sei. — Ders.: Die göttlichen Namen sind von einem weiten Umfang und großem Nachdruck, und halten viel Sachen in sich. **Nomina dei non sunt nominalia, sed realia.** — Lisco: „Mein Name ist wundersam", geheimnißvoll (V. 18) kann in seiner Tiefe mehr nur geahnt als völlig begriffen werden von menschlicher Fassungskraft.

Simson ist stärker als Löwen und klüger als Füchse. Aber er muß dies sein, um die Philister zu besiegen. Denn Niemand ist neben ihm, der ihm beisteht. Die Philister haben Israel entnervt, erschreckt, entweiht. Israel glaubt ihretwegen nicht mehr an den Glauben. Es fürchtet sich vor der Kraft des eignen Gei-

stes. Weil es Frieden wollte um jeden Preis, hat es auch die Gesinnung dahin gegeben.

So hat deßhalb die alte Kirche das Bild des Löwenkämpfers Simson als Lehre auf Christum schön verwandt. Der Löwe als reißendes Thier ist auch das Bild des Satans, das den Menschen zum Tode führt. Wie Simson, der den Rachen des Löwen mit seinen Händen auseinander reißt, so Christus das Reich des Satans und des Todes. Deßhalb stellt man auf Kirchthüren das Abbild des Simson dar, der den Löwen bewältigt und den Rachen aufreißt. Aber der Löwe, der umhergeht, um uns Christo zu entreißen, ist noch immer schrecklich. Der Kampf mit ihm ist noch alle Tage neu. Doch ist der Sieg gewiß, wenn wir den rechten Simson als Sieger selbst nur glauben. So wir aber den Geist nur auf der Zunge, nicht in der Seele haben, werden wir nicht wie Jener gewinnen. Nur wenn wir glauben, werden wir bestehen. Aber nach allem Sieg fließt der Honig. Damit erquicken wir Vater und Mutter. Jeder neue Sieg stärkt die alte Liebe.

Starke: Die die größesten Werke thun, machen das wenigste Schreien und Rühmen davon. Feindschaft und Krieg wird bald angefangen, aber nicht sobald geendiget. Die Philister konnten sich Simson bald zum Feinde, aber nicht sobald zum Freunde machen. — Ders.: Mein Christ! nicht Simsons That, sondern seinem Glauben und Gehorsam folge nach. — Lisco: Das ganze Thun und Verhalten Simsons kann nur dann recht beurtheilt werden, wenn man es nicht als das einer Privatperson ansieht, sondern als die Wirksamkeit eines theokratischen Retters und Richters.

Ein anderes ähnliches Gleichniß wird von den Thoren von Gaza, die Simson aushob, für die Geschichte Christo verwandt. Man hat darin die Pforten der Hölle gefunden, die Christus sprengte. Ein neuerer Kunstverständiger (Martigny Dictionnaire p. 599) hat freilich bemerkt, daß die meisten Bilder, auf welchen man meinte, daß Simson dargestellt sei, wie er die Pforten von Gaza davon trägt, allerdings nicht diesen, sondern den Gichtbrüchigen abconterfeien, der sein Bett auf sich nimmt. Aber es kommt nicht auf die Bilder, sondern auf den Geist an. Gaza ist gleichsam die Burg des Feindes. Simson, der hineingeht, glich Christo, der in das Grab gelegt wird. Aber der Feind kann das lebendige Wort nicht fesseln. Nicht nur steht er von den Todten auf, sondern der Burg nimmt er überhaupt die Pforte, so daß sie Niemand mehr halten kann, welcher frei sein will. Zugleich zur Lehre, daß der darinnen gefangen bleibt, wo die Sünde herrscht und die Leidenschaft das Banner führt, welcher auch von Christo frei sein will.

Gerlach: Israel sollte an den Thaten des Simson merken, daß der Herr in ihnen einen Befreier erweckt habe, aber das Volk war so so sehr erschlafft und knechtisch geworden, daß sie den Helden Gottes willig sind in die Hände ihrer Feinde und Unterdrücker auszuliefern.

Simson war ein Nasir. Er trug das Zeichen des allgemeinen Priesterthums. Die Weihe Gottes war auf seinem Haupte. Von ihr empfing er seine Kraft. Sie feuerte seinen Willen an. Sie lenkte seinen Irrthum auf die Straße des Heils. — Als er aber sie entweihen und in Schwäche Delila's unheilige Hand an sein Haupthaar legen ließ, da verlor er Kraft und Sieg. Gott verließ ihn, weil er die Ehre seines Gottes geringer hielt, als sein eignes Vergnügen. Weil er fahren ließ, von dem er wußte, daß es nicht das Seine war, ließ ihn sein Gott in Schmach zur Buße sehen. Wer der Lockung des Weibes bis zur Selbstaufgabe seines Berufes nicht widerstehen konnte, sollte auch dem Feinde nicht mehr widerstehen. Er sah mit seinen Augen, weil sie Sinnlichkeit verblendete, nicht den Verrath — bald sollte er von den Feinden geblendet, Niemand anders — keine Sonne, keinen Menschen, als nur Gott sehen, — da kehrte er zurück, und Gott kam zu ihm zurück.

Es ist kein schöner Vergleich, wenn man Delila mit Judas, dem Verräther, vergleicht. Denn Simson war schuldig, und Delila eine Philistäerin. Das Weib ist eher zu entschuldigen, als der Jünger, der gegen seinen reinen Meister aufstand. Aber Simson ist ein Abbild aller Menschenkinder, die Gott kennen, seine Gnade preisen, zu ihm beten, von ihm Kraft und Liebe haben und doch fallen. Die Sünde ist jene Delila, welche David, den Sänger, zum Fall und zur thränenvollen Buße gebracht hat. Simson war vielmehr in einem Augenblick der Verräther, der die Ehre des Herrn an die Feinde zur Beschimpfung übergab. Niemand darf meinen, sich in Gefahr begeben zu können. Jeder kann darin umkommen. Denn Hochmuth kommt vor dem Fall. Selbstvertrauen nimmt ein übles Ende, nur Gottvertrauen führt durch die Anfechtung. Man darf beten: Herr, führe mich nicht in Versuchung, aber sich nicht selbst wesentlich hinein begeben. — Augenlust ist nichts Unschuldiges. Denn sie ist die Pforte der buhlerischen Lust. Die Sünde quält immer, wie Delila mit den Helden that. Sie ist unermüdlich, die Tugend dahin zu bringen, daß sie sich selbst verräth. Fliehe, wenn du nicht widerstehen kannst. Flucht vor der Sünde ist Heldenmuth. Simson hatte die Philister geschlagen, wenn er vor Delila wie ein Feiger davon gelaufen wäre. Aller Fall in der Sünde muß gebüßt werden. Wir mangeln Alle des Ruhms und bedürfen der Buße. Als Saulus seine Sünde erkannte, Jesum verfolgt zu haben, wurde er blind. Aber bald sah er wie Simson Niemand anders als seinen Heiland.

„Mach mich blind,
Daß ich dich nur sehe, Gottes Kind."

Starke: Auch große und heilige Leute können in schwere Sünden verfallen, wenn sie nicht über sich wachen. — Ders.: Sein ganzes Herz muß man nur Gott entdecken; nicht aber ist man es Menschen zu thun gehalten. — Ders.: Mit welchen Gliedern sich die Menschen an Gott versündigen, an denen werden sie auch insgemein von Gott bestraft. — Gerlach: Was (Simson) als ein verliehenes Gut besaß, an dessen Verleihung das leibliche Abzeichen des Nasir ihn unabläßig erinnerte, das glaubt er selbständig zu haben und nach Belieben damit schalten zu können. So bereitet sein tiefer Fall sich vor.

Simson, als er seinen Gott wieder gefunden, starb wie ein Held. Seine Brüder trugen ihn in seiner Väter Grab. Sein Sieg war größer in seinem Tode, wie bei seinem Leben.

Es vergleichen alte fromme Ausleger seinen Tod mit Christi Tod. Aber Simson gab sein Leben dahin, daß seine Feinde stürben, Christus, daß seine Feinde lebten. Simson starb gern, weil er seinen Gott wiedergefunden. In Christus war Gott nie verloren. Doch ist es ein guter Tod, wenn man seinem Gott sich wieder nahe sieht. Wenn der Christ

im letzten Stündlein des Kreuzes Glauben festhält, fallen vor ihm tausend Feinde, welche Sünde und Anfechtung gegen ihn losläßt. Wenn ein Christ im Leiden steht, lauert rings um ihn der Trost des Bösen mit Hohngelächter. Wenn er besteht, ist sein Sieg im Tode größer wie im Leben. Stark wie Simson war das schwache Weib Perpetua (im 2. Jahrh.); unter Qualen sprach sie: Ich weiß, daß ich leide, aber ich bin eine Christin. Tausende von Märtyrern sind wie Simson gestorben. Sie haben durch das Kreuz gesiegt und haben Berge voll Schmach über ihre Feinde geworfen. Aber nicht Alle begraben ihre Brüder. Sie fanden keine Stätte in der Väter Gruft. Nur dem, der Alles weiß, ist bekannt, wo die Treuen liegen. Am jüngsten Tage stehen sie auf und werden Aller Augen rein sein von Thränen. Simson war allein — er starb auch allein. Für sein Volk hat er allein gestritten und gelitten. Seit seinem Tode hob sich die Stimme Juda wieder zum Glauben. Die Erinnerung an Simson ging den Thaten Davids voran. Es darf Niemand verzagen, allein zu leiden, — allein zu streiten. Sein Wort aus treuem Herzen ist nicht umsonst gesprochen. Nicht in blaue Luft, sondern in Gottes lebendiges Reich fällt der Same und geht in seinem Frühling auf.

Starke: Die Augen des Gemüths sind besser als die Augen des Leibes. Die letzten kann man eher entbehren als die ersten. — Ders.: Um Gottes und des Vaterlandes willen soll man auch sein Leben nicht theuer achten, sondern es gern dahin geben, und wer das thut, der führet erst mit Recht den Namen eines tapfern Helden. So hast auch du, o theurer Heiland, unser bester Simson, auch überwunden im Sterben. — Gerlach: Simson spielte vor den Philistern, nicht wie Einer, der von einer blos menschlichen Höhe herabgefallen, mit lachendem Hohn sein Selbstgefühl unter dem Einsturz der vergänglichen Dinge der Welt zu bewahren sucht, sondern im tiefen Bewußtsein der Nichtigkeit alles Dessen, was etwas sein will, dem Herrn gegenüber „des vergeblichen Krieges der Töpfe gegen die Felsen", von dem Luther spricht und eben darum gläubig seine erneuerte Gnadenverheißung ergreifend. — Ders.: Er wird lebendig sich bewußt, daß an seinem Antlitz geschändet, er auf Erden nie unter dem Hohne der Feinde des Herrn leben könne, daß seine Bestimmung zu Ende sei; sein Spiel verwandelt sich in bittern Ernst, und im Erliegen und im Tode erkämpft er den größten Sieg seines ganzen Lebens.

### Kap. 17—21.

Zustände Israels, in denen Jeder that, was ihm gut schien (S. 155—184). Mit zwei bedeutungsvollen Erzählungen schließt das Buch. Sie stellen im genauen Zusammenhange mit den berichtenden Erzählungen die Unzulänglichkeit der bisherigen Zustände dar. Es hat auch unter den großen Helden keine Volkseinheit in vollem Sinne mehr bestanden. Debora klagt über Theilnahmlosigkeit der Stämme. Gideon erfährt den Neid Efraims, der unter Jiftach im blutigen Hader ausbricht. Simson war ein Einzelner, den die Seinen selbst dem Feinde überliefern wollen. Das Richterthum ist keine Bürgschaft der Volkseinheit. Damit fehlt auch die concentrirte Zucht gegen die Sünde. Diese kann darum machen, was sie will. Es fehlt an der Obrigkeit. Daher ist der Schluß des Richterbuches die Einleitung zu den Büchern der Könige. Wie es zugeht, wenn das Gesetz seine Macht verliert, wenn der Glaube ermattet, wenn der Abfall losbricht, die subjektive Lust sich geltend macht, das offenbaren beide Berichte. Und zwar zeigt die erste den Verfall des Volksthums durch die Willkür der Einzelnen, die zweite die Zwietracht durch die Leidenschaft des ganzen Volkes. In der ersten offenbart sich die geistliche, in der zweiten die fleischliche Willkür. In der ersten zeigt sich, daß man gegen den Dienst Gottes straflos Alles verüben könne, in der zweiten, daß um fleischliche Dinge Blut in Strömen vergossen wird. In beiden straft die Sünde sich zwar selbst, aber sie kam zum Ausbruch, weil Jeder that, was er wollte. — Der Verfall zeigt sich immer zuerst am Priesterstand. In beiden Berichten ist die Leichtfertigkeit eines Levi ein Grundmoment der traurigen Ereignisse, die nachfolgen. Damit ist auch aller subjektiven Willkür das Thor geöffnet, welche den Aberglauben zum eigenen Vortheil ausbeutet. Micha baut sich ein eignes Priesterhaus und stellt unter priesterlichen Formen den Götzendienst zur Verunehrung. Er büßt die Sünde, welche er beging, darin, daß er dasselbe erfuhr, was er that. Er beging einen Raub am Geiste des israelitischen Gesetzes und ihm ward vom Stamme Dan geraubt, was er daran gewendet. Wie er gethan, wurde ihm gethan. Die Willkür, die er geübt, gefiel auch Anderen. Der Priester, der sich ihm verkauft, ging da hin, wo er einen besseren Käufer fand. Die Zuchtlosigkeit, die dem Einzelnen gestattet war, — weil Niemand eine einheitliche Herrschaft übte — litt auch, daß ein Stamm seinen angewiesenen Platz verließ. Ein Stamm (Dan) stark genug, um schwächere zu berauben, aber nicht begeistert genug, um den Philistern die ihm angewiesenen Theile abzugewinnen, zieht in die Ferne. Vor ihm ist die friedliche Stadt nicht sicher. Auf Raub und Mord folgt ein ständiger Götzendienst, bei dem ein Abkömmling Mosis servirt.

So mögen Alle erkennen, was die Folge wäre, wenn das Christenthum im Staate völlig erschlaffte. Leute, die sich für tugendhaft halten, meinen, es sei die Religion eines lebendigen Gottes für das gesellschaftliche Leben keine unbedingte Nöthigung. Aber schon, wenn sie verfällt, brechen die sittlichen Grundlagen der Gesellschaft zusammen. Wenn die Diener im Wort anfangen, auf gute Stellen mehr als auf die Wahrheit zu sehen, ist der Verfall vor der Thür. Verkäuflichkeit übt seine üblen Folgen aus, auch wenn man die zeitgenössischen Redensarten genug versteht, um sie zu verbergen. Ein Christ soll keinen Götzen dienen. Um so mehr ist es ein Zeichen des Verfalls, wenn er mit dem Aberglauben Geschäfte treibt.

Starke: „Die Kreaturen sollen zu Gottes Ehre, nicht aber zu Gottes Verehrung angewendet werden. Willkür im Einzelnen führt auch zur Willkür im Ganzen. Ist erst die Pietät als Grundstein verschoben, dann bleibt kein Stamm, wie kein Stein des Hauses bei dem andern. Gottesfurcht ist aller Weisheit Anfang, aber auch alles Friedens Schutzherr.

Gott gibt Frieden in allem Stande,
Herrscht sein Wort im ganzen Lande.

(V. 19—21.) Wenn Gottes Gebot nicht mehr im Herzen ist, werden die Priester fleischlich und die

Gemeinden zuchtlos. Wie der Levit einem Kebsweib nachläuft, so sucht das Volk in Gibea thierische Lust. Wer wird einem Meister in seinen Sitten noch nachahmen, wenn er Gottes heiliges Gebot verwarf. Wenn man in Gibea straflos die Gesetze Jehovahs verunehrt, wie sollen sie Gehorsam gegen ihre Brüder üben! Israel ist empört über die Sünden Benjamins, aber bekehrt es sich von den eignen? Tugendhafte Entrüstung ist nicht schwer, aber genaue Selbstprüfung ist nöthiger. Zucht mag die Uebermacht üben wollen, aber gelingen wird es nur der Wahrheit. Bürgerkrieg kommt nicht aus politischen, sondern aus sittlichen Gefahren. Wenn die Selbstgerechtigkeit aufhört, wird die Friedensliebe anfangen. Seb. Schmidt: „Die beste Art, seinen Feind zu versöhnen ist, wenn man ihm wohlthut.“ Aber die Wohlthat gegen den Feind kommt nur aus der Liebe, die eine Tochter der Buße ist. Die strengsten Sittenrichter kennen sich oft am wenigsten. Der Liebe bedarf man am meisten, wenn man strafen muß. Als Benjamin beinahe vernichtet war, that es Israel bitter leid. Erst zu spät erkennen die Menschen, was die Wurzel im Anfang war. Unzucht erstickt das Erbarmen. Fleischlicher Eifer verzehrt die Besonnenheit. Selbstgerechtigkeit erbittert die Gemüther. Erst am Altar Gottes, durch den frommen Priester gewinnt der Friede Gestalt.

Gerlach: In dem Allen erweist sich, was Israel hätte sein und bleiben können, wenn es an dem Herrn und seinen Geboten treulich gehangen und den Bund mit dem Herrn und eben dadurch die Volksreinheit unverrückt bewahrt hätte. — Ders.: Das Volk wollte, nachdem es in der Sühne und Hingabe des Brandopfers wieder sich Gott genähert, in diesem Opfer den Abstand zwischen der Heiligkeit des Herrn und der eignen Sündhaftigkeit ausgleichen und in der auf das Opfer folgenden heiligen Mahlzeit die Gewißheit des göttlichen Gnadenbeistandes mit in den heiligen Krieg nehmen.

Nur wo das Evangelium gehört und gethan wird, ist Frieden. Darum spricht der Herr, unser Heiland, zu allen seinen Jüngern: Friede sei mit euch!

# Das Buch Ruth.

## Einleitung.

Das Büchlein Ruth, dessen Auslegung auf die des Buches der Richter zu folgen pflegt, hat nur fünf und achtzig Verse, — aber es hegen diese einen Rosengarten ein, wie jene duftig, einsam mit geheimnißvollen Kelchen, die der Reisende noch heut um die Ruinen Israels und Moabs, diesseits und jenseits des Jordans blühend geschlungen sieht.

Die Bedeutsamkeit und Schönheit der kleinen Erzählung kann nicht hoch genug gewürdigt sein, sowohl nach dem Gedanken, der sie erfüllt, nach dem geschichtlichen Werth, den sie trägt, als nach der reizvollen und reinen Form, in der sie erscheint.

Es wird darauf ankommen, ihre Grundidee richtig zu fassen, um auch den andern geschichtlichen Fragen, die sich über Zeit der Abfassung und ihre Stellung im Kanon des Alten Bundes erheben, näher zu kommen.

Eine israelitische Familie in Bethlehem, von altem Herkommen, geräth in's Elend. Sie hatte ihr Vaterland in seiner Noth verlassen, um sich dieser zu entziehen. Nun kommt in der Fremde, in Moab, ein stärkeres Schicksal über sie. Der Tod rafft Vater und Söhne hin, — die Mutter (Noomi) bleibt verwaist zurück. Freilich hat sie Schwiegertöchter, aber diese sind kinderlos — und Moabiterinnen, fremde, nicht ohne Schuld ihrer Söhne zu Gattinnen gewählt. Noomi's Lage kann nicht übler sein. In Moab kann sie nicht bleiben, — nach Bethlehem kehrt sie mit Schmerz zurück. Ihr Haus ist verfallen. Auf ihr selbst ruht die Hand Gottes. Aber mitten in der Verzweiflung kommt ihr ein Trost. Ruth, ihre moabitische Schwiegertochter, bleibt bei ihr, kein Abreden der Schwiegermutter hält sie ab. Sie gibt Alles auf, Erinnerung an ihr Vaterland und Elternhaus — ja die Hoffnung auf ein besseres Geschick — und bleibt der Liebe zu Noomi treu, geht mit ihr zu ihrem Gott und ihrem Volk — aber in Thränen, in Armuth, in Verwaistheit.

Noomi kommt in Bethlehem an, aber Niemand steht ihr bei, man tröstet sie nicht, man hilft ihr nicht — nur Ruth wird ihre Hülfe, sie arbeitet, sie bettelt für sie. Aber freilich bleibt ihre Tugend nicht verborgen. Die Wohlthaten, welche Boas, auf dessen Feldern Ruth Aehren gelesen, den Frauen erweist, haben ihren Grund nur in der Bewunderung der frommen Liebe der Ruth, obschon er Noomi's Verwandter ist. Ruth segnet der edle Mann, weil sie sich unter die Flügel des Gottes in Israel geborgen. Sie versöhnt wieder ihre Schwiegermutter mit ihren Verwandten. Sie überwindet das Vorurtheil Israels gegen die Fremde. Ihr wird das Recht einer israelitischen Ehefrau zu Theil. Aber nur ihre Liebe und Reinheit bewirken, daß der Segen sich erfüllt. Um ihrer Mutter willen geht sie abermals einen schweren Gang. Aber durch ihn löst sich endlich die Trauer von Noomi. Boas erfüllt an Ruth das Recht Israels und heirathet sie. Von der Moabiterin stammt der Sohn, von welchem David, der König Israels, der von den Schafen Bethlehems zum Helden und Propheten aufgestiegene, ein gepriesener Enkel ist.

Das Büchlein heißt mit gutem Grunde nicht „Noomi" oder „Boas" oder „Davids Herkunft" — sondern Ruth.

Denn sie ist der Mittelpunkt der ganzen Erzählung. Ihre Liebe der Grund der Begebenheit. Nur der Lohn ihrer Tugend ist die Enkelschaft Davids. Was hervorgehoben werden soll und das Büchlein so bedeutsam macht, ist die Macht der Liebe, welche alle nationalen Gegensätze, alle Feindschaft der Völker, alle Vorurtheile und Rücksichten überwindet.

Es ist nicht eine romantische Liebe von Mann und Frau — sondern die Liebe der Ehrfurcht einer Witwe zur Mutter des nicht mehr lebenden Mannes. Es ist die reinste, selbstloseste, seltenste Liebe, die an Ruth hervorgehoben wird. Um dieser Liebe willen wird auch die Kraft gezeichnet, welche Vater und Mutter

verläßt und den Gott Israels annimmt. Denn es kann Noomi von Ruth nur so geliebt werden, weil sie in ihrem Wesen das höhere Leben des Gottes Israels ahnt.

Die jüdische Erzählung stellt also in selbstloser Aufrichtigkeit nicht blos die überwältigende Gemüthstiefe einer Moabiterin dar — sie zeigt auch, daß solche Liebe vor Gott gilt, ohne Rücksicht auf die Abstammung — daß durch sie Ruth tiefer eingepflanzt sei in das Reich des wahren Israel, als leibliche Kinder, — wie denn die Frauen zu Noomi sagen, Ruth sei besser für sie als sieben Söhne, — sie lehrt, daß der Segen, welchen Gott gewährt, im überschwänglichen Maße auf Ruth ausgegossen ward — obschon sie eine Fremde war — weil sie den Gott Israels in Liebe und aus Liebe bekannt hat.

Die Erzählung zeigt keinen Haß gegen die Fremden, hebt die Schärfe der mosaischen Gesetze gegen sie nicht hervor, obschon sie den Hintergrund des Berichtes bilden, — sie tadelt die doch ebenfalls gutmüthige Orpa nicht, obschon sie zurückkehrt, sie hat kein Wort der Mißbilligung für den Ploni Almoni, der die Heirath mit Ruth verweigert — aber sie läßt im Gegensatz dieser Thatsachen das Licht des Segens über Ruth erkennen. Orpa ist vergessen, der Name des abergläubischen Blutsfreundes unbekannt, aber Ruth ist die Großmutter Davids.

Das Buch ist nicht zur Verherrlichung des Königs geschrieben, denn wie kann diesem solche Abstammung nach menschlichen Absichten geschmeichelt haben! Aber Davids Abstammung beweist und verherrlicht das Lob solcher, die wie Ruth gehandelt haben.

Es ist ein Büchlein des Preises rechter Liebe und Tugend. Ein Büchlein der Versöhnung an die fremden Völker, welche eingehen unter die Flügel des lebendigen Gottes.

In Boas und Ruth sind gleichsam Israel und die Völker personifizirt. Um unter die Flügel Israels zu kommen, bedarf es nur der Liebe und des Glaubens von Ruth.

Aus dieser, — nicht gerade aus dem Fleische gesetzlicher Abstammung geht die Macht und Herrlichkeit des Reiches Gottes hervor.

Man sagt, das Büchlein stände mit seinem Inhalt an der Pforte der Geschichte Davids; seinem Geiste nach steht es, wie die Psalmen, an dem Thor des Evangeliums.

Nicht blos um der Genealogie Christi willen, die bis auf David und Boas zurückführt, sondern um des Geistes willen, der aus seiner Lehre spricht, daß der größte König Israels aus der Versöhnung Israels und der Völker, aus der Ehe von Boas und Ruth im Bekenntniß Jehovah's hervorgegangen ist.

2. Gerade der Geist der Freiheit und Liebe, mit welchem Ruth geschildert, und die Moabiterin die Stammmutter Davids zur Lehre und Freude genannt wird, läßt aber bei etwas genauerer Beobachtung mit nicht geringer Bestimmtheit die Zeit erkennen, in welcher das Buch nur aufgeschrieben sein kann.

Es ist zu beachten, daß die Bücher Samuelis von der Herkunft Davids von der Ruth nichts berichten.

Ohne das Büchlein, das wir besprechen, würden wir von derselben gar nichts wissen. Denn auch die Chronik, obschon sie den Boas als Stammvater Davids nennt, daß man glauben könnte, sie habe die letzten Verse von Ruth benutzt, verschweigt den Namen der Ruth gänzlich.

Nach Salomo kann es auch nicht abgefaßt sein, wenn man sich an 1 Kön. 11, 1 erinnert, wo der König getadelt wird, daß er viele ausländische Weiber von Moab, Ammon, Edom, Zidon, Chet, „von den Völkern, von denen Gott zu Israel gesprochen, Ihr sollt nicht kommen zu ihnen und sie sollen zu Euch nicht kommen.“ Es wird nicht zum Ruhme Rehabeams des Königs erzählt, daß die Ammoniterin Naamah seine Mutter gewesen. Es wird nicht ohne Beziehung von den Mördern des Königs Joasch im Buch der Chronik 2 Chron. 24, 26 (was im Buch der Könige fehlt) gesagt, daß die Mutter des Einen eine Moabiterin, die des Andern eine Ammoniterin gewesen. Esra spricht (Esra 10, 10): „Ihr habt untreu gehandelt und fremde Weiber heimgeführt.“ Man zeichnete die Namen derer aus, die sich scheiden sollten von ihren Weibern. Nehemia ließ sogar das Gesetz (Kap. 13, 1): „Daß kein Ammoni und Moabi in die Gemeinde Gottes kommen solle auf ewig“ streng ausführen. Es reichen schon diese negativen Momente aus, um die Meinung durchaus zurückzuweisen, als könnte das Buch, das zum Preis einer Moabiterin, die in die Gemeinde Gottes eingegangen ist, etwa in den Zeiten nach Salomo oder im Exil oder unter dem Geiste von Esra oder Nehemia abgefaßt sein.

Namentlich nicht im Exil, wo die Scheidung Israels von den Völkern am schärfsten innegehalten worden ist[1]) (Esther 3, 8), — denn es trägt eine heimatliche, friedliche Färbung, ja nicht einmal während der Regierung Salomo's, denn sonst würde kaum verfehlt worden sein, hinzuzusetzen: „Und David zeugte den Schlomo“ (Salomo).

Es fehlt aber nicht an positiven Anhaltspunkten, um es höchst wahrscheinlich und lehrreich zu machen, daß das Büchlein der Zeit Davids, während seines König-

1) Die Mischna Jebamoth 2, 5 stellte fest, daß die Leviratsehe von einem Schwager nicht beansprucht werden kann, wenn er der Sohn einer Sklavin oder Fremden (נכרית) ist.

thums, entsprungen sei. Ueber den ganzen großen Umschwung Israels durch die Thaten, den Geist und die Regierung Davids sind allerdings unsere Nachrichten allzukurz und fragmentarisch. Man hat zu wenig darauf geachtet, daß nicht blos ein Held, sondern ein durch wunderliche Leiden und Erfahrungen geprüfter, schöpferischer Genius, in welchem das volle Herz Israels machtvoll und erhaben schlug — obgleich er seiner Zeit menschliche Farbe nicht verleugnete — auf dem neuen Throne Jerusalems waltete..

Von seinem ersten Auftreten an, im Zweikampf mit Goliath, zeigt er die begeisterte Glaubensstärke und das unerschütterliche Bekenntniß Israels, wie kein Anderer, und doch ist er es zumeist, der durch das Mißtrauen Sauls in das Exil getrieben, mehr als ein anderer Held und Fürst vor und nach ihm, in eigenthümliche Berührungen mit den nichtisraelitischen Völkern kam.

Die Erinnerung an seine Urgroßmutter aus Moab wird mitgewirkt haben, daß er (1 Sam. 22, 3) zum König von Moab ging und sprach: Lasse doch meinen Vater und meine Mutter mit Euch ausziehen, bis ich weiß, was Gott mit mir thut." Er läßt also Vater und Mutter unterdeß dahin auswandern, wohin Elimelech mit den Seinen gegangen war. Und sie blieben in Moab, bis David Herr Jerusalems war. — Deßgleichen gedenkt er noch später daran, daß der König von Ammon ihm früher Liebe erwiesen (2 Sam. 10, 2). Zu ihm sammeln sich allerhand kriegerische wilde Leute, die seine Heldenschaar, später seine Leibwachen wurden. Der Name Krethi und Plethi deutet schon ihre Fremdheit an. Lange hielt er sich beim König der Pelischtim in Gat auf (1 Sam. 27); dort hatten sich tapfere Leute ganz an ihn angeschlossen, die ihm treu blieben bis in die letzte Noth, die er durch Absalon erlitt (2 Sam. 15, 18). Ueberall hatte er die Nationalfahne seines Gottes und Volkes hoch getragen. Wer ihm nachfolgte, trat in die Interessen nicht blos seiner Person, sondern Israels ein (1 Sam. 26, 10 &c.). Durch den Glanz und das Heldenthum seiner Geschichte — wozu schon Sauls Thaten den Beginn gemacht haben werden, sind ohne Zweifel die noch unter Israel ansässigen Heiden, mit Israel zumeist amalgamirt worden, sodaß das geistige Uebergewicht Israels, durch das kriegerische verstärkt, den Götzendienst unterdrückt und das Bekenntniß Jehovah's ausgebreitet hat.

Es sei hier zumeist an Uriah erinnert, der durch Davids Leidenschaft fiel, ein Held und Vornehmer in Israel, der ein Chitti, von חת stammte (2 Sam. 11, 3). Von dessen Witwe, als David sie heirathete, stammt Salomo, der König, wie David von einer moabitischen Witwe stammt, welche früher an einen Israeliten vermählt war. Wie Uriah unter den hervorragenden Kriegshelden Davids aufgezählt war, so findet sich darunter auch ein Ammoniter Zelek (2 Sam. 23, 37). Um so merkwürdiger ist daher auch, daß David die Lade Gottes in das Haus eines Gitti, eines Mannes, der aus Gat in Philistäa stammt, einstellt. Er hieß Obed Edom, also Obed, wie Davids Großvater, welcher der Sohn der Ruth war [1]). Auch sein Beiname Edom verräth nicht israelitische Heimat. Die Lade Gottes war drei Monat in seinem Hause, und Gott segnete ihn und sein Haus.

Noch denkwürdiger ist, daß David in seinen trübsten Stunden, als sein Lieblingssohn Absalon und die Vornehmsten Israels von ihm abfallen, nur solche, die sich aus den Völkern zu Israel und seinem Gott gewandt haben, ihm treu geblieben sind. Er erfuhr selbst, was Noomi an Ruth erfahren hat; — die ihn liebten, haben für ihn und mit ihm Alles gewagt. Ein Ammoniter brachte ihm, als er auf der Flucht war, Lebensmittel. Besonders tritt hervor Chuschai (2 Sam. 15, 32), der Arki [2]) (ארכי = ערכי), der Genosse Davids, der im Augenblick der Noth ihn nicht verläßt und ihm am Hof Absalons, den Intriguen des abtrünnigen Achitofel gegenüber, die wichtigsten Dienste thut. Rührend ist die Treue Itai's, des Mannes aus Gat. Zu ihm spricht der König (2 Sam. 15, 19): „Warum willst du mit uns gehen? Kehre doch um, du bist ja ein Fremder, wirst du vertrieben, so gehe nach deiner Heimat, du bist noch nicht lange gekommen, soll ich dich jetzt mit mir auf dem Wege belästigen. Ich gehe, ich weiß ja nicht wohin, darum kehre zu deinen Brüdern zurück. Mit dir sei Liebe und Treue." David, der flüchtende König — der im Alter seine Hauptstadt verlassen muß — spricht wie Noomi. Itai antwortet und diese Antwort bezeugt ihn als Israels Gotte zugethan wie Ruth: „So wahr Gott lebt und der König, mein Herr, lebt, nur wo der König, mein Herr, sein wird, sei es zum Tode, sei es zum Leben, dort werde ich auch sein." Nirgends wieder in der Geschichte des alten Israel traten solche Verhältnisse heraus. Unter ihnen ist daher die Abfassung eines Buches, in welchem die Treue und Freundschaft von Nichtisraeliten, die aber zum Gott Israels gekommen waren, natürlich; sie war auch ein Zeichen des damals lebendiger wie jemals in Israel pulsiren-

1) Die Leviratsehe mit dem Schuh ist bei Ruth eingetreten. Obed war ein solcher Leviratssohn. Gerade von Edom erscheint im Psalm (60 und 108) zweimal das Bild: Ich werfe meinen Schuh auf Edom. Erst die Chronik nennt Obed Edom einen Leviten. Doch muß man dabei nicht in Irrthümer, wie sie Ausleger über Kenas hegten, fallen (vgl. zu Richter S. 9).

2) Aus Arke in Phönizien. Vgl. Movers, Phönizier 2. 1. 115.

den Geistes, daß der Kern des Reiches Gottes der Glaube an diesen Gott sei — und als Kinder in dasselbe nicht blos die leiblichen — sondern auch die geistlichen Israeliten eingepflanzt werden können. Man darf nicht übersehen, daß es die Psalmen sind, die namentlich die Beziehungen der Völker zum Reiche Gottes verkünden. „Du machst mich zu einem Haupt der Gojim; ein Volk, das ich nicht kannte, dient mir“ (Psalm 18, 44) [1]). „Es werden sich beugen vor dir alle Geschlechter der Völker, denn Gottes ist das Königreich und er herrscht unter den Gojim (Psalm 22, 28) [2]) und an vielen andern Stellen.

Genauer anzudeuten, in welchen Regierungsjahren Davids das Buch geschrieben sei, wird kaum angehen. Aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß es auf dem Höhepunkt seiner Herrlichkeit, als er Frieden rings umher geschaffen, geschehen sei. Damals, bei der Betrachtung seiner Geschichte, in welcher so viele gewonnene Nichtisraeliten durch wunderbare Treue sich auszeichneten, trat es hervor. Man darf annehmen, daß sein Bericht und die Erzählung von der herrlichen Ahnin Davids einen Einfluß auf die Haltung der Getreuen aus den Völkern gehabt hat, wie sie sich in der Katastrophe von Absalon bewährt. Es ist nicht etwa ein homiletischer, sondern ein ächt historischer Charakter der Regierung Davids, daß sie selbst, nicht blos der Psalter, messianisch ist. Es liegt auf ihr der universale, aber durch das Bekenntniß Gottes umfriedete Gedanke. Durch ihn ist ein engerer Bund Israels mit den Völkern geschlossen worden, der sich noch in Salomo's Regierung fortsetzt. Aber der Fall dieses Königs am Ende der Regierung besteht eben darin, daß nicht mehr in diesen Verbänden der Gott Israels dominirt, sondern seine Sitte und Glaubenstreue dem heidnischen Dienste unterliegt. Nicht darin wäre Salomon zu tadeln, daß er Weiber aus Moab und Ammon nahm, wenn diese, wie Ruth, sich zu Jehovah bekannten, sondern darin bestand sein Sturz, daß sie ihn vom reinen Dienste Gottes abzogen. Der messianische Gedanke ward verzerrt und darum verwischt und für lange verloren, nur in dem Schauen der Propheten erneut.

Es sind keine erheblichen Gründe vorhanden, welche gegen diese fast allein mögliche Zeitannahme der Abfassung sprechen. Was Bertheau nach Ewald und den Früheren aus den sprachlichen Eigenthümlichkeiten entnehmen, ist durchaus nicht zwingend, und Keils Gegenbemerkungen (Einl. §. 137, S. 445) völlig gerechtfertigt. Die selteneren [1]) Ausdrücke sind durch den eigenthümlichen Stoff geboten und lassen sich auch sonst noch finden. Die Erzählung stellt das Volksleben dar und bedient sich wohl auch volksthümlicher Formen, die chaldaisirend scheinen. Gerade dieser Umstand bezeugt das Alter des Büchleins. Ein im Exil abgefaßtes Buch dieser Tendenz würde die mannigfaltigen Sprachweisen der originalen Lebensanschauung nicht mehr besitzen. Bei der geringen Anzahl schriftstellerischer Produkte aus den einzelnen Jahrhunderten der alten Geschichte Israels, bei der Unbekanntschaft des Ortes, wo sie geschrieben sind, des Dialektes dessen, der sie schrieb, sind Hypothesen, welche die Zeit eines Werkes aus wenigen eigenthümlichen grammatischen Charakterzügen allein zu bestimmen versuchen, überhaupt problematisch. Um so mehr, wenn der Inhalt des Buches so entschieden gegen eine exilische Abfassung, für friedliche Zustände in Israel, ja für eine bestimmt abgegränzte Zeit seiner Entstehung spricht. Man hat diesem Inhalt nur zu wenig nachhaltige Aufmerksamkeit zugewendet und ist dadurch in eine Ueberschätzung verschiedener Aeußerlichkeiten gefallen.

Von dem Geiste dieses Inhalts dürfte auch die Stellung abhängig gewesen sein, welche ihm die jüdische Tradition angewiesen hat. Allerdings hat die griechische Uebersetzung der Septuag. das Buch Ruth dicht hinter die Richter gestellt, als wäre es nur ein Anhang desselben, und ihr sind Josephus und die Väter gefolgt, die zumeist von ihr abhängig waren. Möglicherweise hat darauf der Wunsch eingewirkt, nur 22 Bücher wie 22 Buchstaben zu zählen, da noch in späterer Zeit damit symbolische Gedanken verbunden waren [2]). Allerdings konnten Koheleth, Sprüche, Hoheslied so direkt nicht an ein anderes Buch angeschlossen werden, weil die Geschichte Salomo's nicht in einem besondern Buche enthalten ist, während Ruth und Echa an abgeschlossene Schriften gefügt werden konnten. Aber blos liturgische Zwecke können nicht bewirkt haben, daß der Kanon der nicht ägyptisch-griechischen Juden, wie schon aus dem Talmud hervorgeht und wie Handschriften und Traditionen bis auf diesen Tag bewahrten, Ruth wie Echa als besonderes Werk ansieht und Ruth niemals mit „Richter“ verbindet. Wenn man das Büchlein eben blos als

1) Wenigstens dieser Psalm wird auch von Olshausen (Psalmen S. 98) als ein Davidischer zugegeben.

2) Die Geschichte, die dieser Psalm hat, dürfte allein für ein höheres Alter zeugen, als ihm die neue Kritik geben will. Delitzsch sagt (Psalter 1, 181): „Er ist ein Davidischer Psalm aus Saulischer Verfolgungszeit.

1) Wir wollen sie hier nicht ausführlich erörtern.

2) Man erklärte, durch die 22 Buchstaben bezeuge sich בְּךָ בטחתי (Psalm 143, 8), denn בך habe 22 in der Zahl. Die Schrift schließe dann eben Alles ein von א bis ת, das ist von *A* — *Ω*.

eine genealogische Erzählung zur Einleitung von Davids Geschichte ansieht, dann steht es zwischen Richter und Samuel an seinem rechten Platz. Da aber dies nicht der Fall ist, sondern ein höherer Gedanke dargelegt wird, den nur die Geburt Davids krönt und bestätigt, so hatte man das Recht, ihm eine selbständige Stellung zu gewähren. Die messianische Lehre, die darin gefunden wird, hat ihm eine größere Bedeutung verliehen. Wenn die nachchristlichen Juden auf dieser besondern Stellung beharrt haben, obschon sie von den Christen Christum als den Urenkel Ruths betrachtet sahen, so darf angenommen werden, daß in Palästina schon vor Christi Geburt in dem hebräischen Kanon Ruth die spätere Stelle einnahm. Es stimmt wohl damit überein, daß die Juden seit uralter Zeit das Buch Ruth am Wochenfeste lasen. Doch nicht blos darum, weil eine Ernte darin vorkommt [1]). Vielmehr muß die Institution damit zusammenhängen, daß Ruth die Einkehr der Heiden in das Reich Gottes bedeute, am Wochenfest die Offenbarung des Gesetzes auf Sinai gefeiert wird und der Midrasch die Deutung hat, daß dieses Gesetz allen Völkern verkündet sei, es sei nur von ihnen nicht angenommen. Das Wochenfest entsprach ja dem christlichen Pfingsten, der Ausgießung des Heiligen Geistes, nach dem Propheten Joel, auf alles Fleisch und der Predigt des Evangeliums an alle Welt [2]).

3. Freilich eine interessante Parallele bietet Ruth zum Richterbuche. Während dieses die kriegerische Geschichte des Volkes darstellt, erfahren wir aus jenem ein Bild des israelitischen Stilllebens. Wir vernehmen nicht Posaunenschall, Triumphgeschrei und Siegeslied — nur das Rauschen der Sicheln in den Aehren trifft unser Ohr. In das ländliche Familienleben Israels sind wir versetzt. Nicht der Kriegsheld und König findet hier sein Beispiel, sondern der Hausherr und Landwirth. Eine sociale Dorfgeschichte gegewährt das Büchlein Ruth und schließt darin alle Tragik des Schmerzes, alle Herrlichkeit der Liebe, alle Lieblichkeit eines israelitischen Glaubenslebens ein. Noomi und Boas sind nicht wie Debora und Gideon gezeichnet. Aber nur in Noomi's Hausstand kann Ruths und Orpa's Liebe erwachsen sein. Israels Väter und Männer müssen so gelebt haben, um noch nach dem Tode das Herz fremder kinderloser Frauen zu fesseln. Welcher Adel und Sittenschmuck den Gläubigen in Israel zierte, beweist Boas. Ueber dem Ganzen schwebt ein friedlicher klarer Himmel; man sieht sich mitten auf das Feld, auf den Weg, an das Thor versetzt. Die schmucklose Darstellung gruppirt mit solcher Kunst, hält solches Maß, läßt die schönsten Lehren nur zart hervorleuchten, hat dabei solche drastische Lebendigkeit, daß schon die Aesthetik des Büchleins ein gewichtiges Urtheil für seinen Ursprung ablegt. Es kann nur in solchen Umgebungen, als es schildert, erwachsen sein — nicht in der unruhigen Knechtschaft des Exils, — Freiheit und Frieden athmet es aus. Ja man möchte meinen, in Bethlehem selbst müsse der Erzähler gelebt haben. Er liebt in naiver Kunst, die Eigenthümlichkeit der Redenden anzudeuten. Ländlich läßt er die Ländlichen reden [1]), während doch, wenn Boas vom Erhabenen redet, die Sprache zum Gegenstand aufsteigt.

Die Zeit, in welcher das Ereigniß selber vorgegangen ist, läßt sich kaum annähernd bestimmen. Boas war der Urgroßvater Davids. Denn es ist nicht anzunehmen, daß zwischen Boas, Obed, Jischai, David noch Glieder ausgefallen seien. Eine weitere Entfernung von Ruth zu David widerspricht dem Gedanken und der Lehre des Buchs. Boas zum Zeitgenossen Gideons zu machen, ist kein Anhalt vorhanden. Das Büchlein läßt gar nichts von Krieg ahnen. Wenn gesagt wird, daß (רָעָב) Hungersnoth im Lande war, so ist nicht die geringste Andeutung, daß dies in Folge feindlicher Verwüstung gewesen sei. Vielmehr läßt Kap. 1, 6 (siehe unten) elementare Motive viel sichtbarer werden. Die alte Meinung bei Josephus, die es unter Eli versetzt, hat doch eine größere Wahrscheinlichkeit für sich, indem man die letzte Lebenszeit des Boas und die seines Sohnes Obed mit der von Eli, die von Samuel mit der von Jischai parallel denken kann. Es ist unten auch bemerkt worden, daß eine gespannte Stellung Israels mit den Philistern erklären kann, weßhalb Elimelech nach Moab ausgewandert ist.

Einige Ausleger (Ewald, Bertheau) haben gefunden, daß der Verfasser des Buches eine besondere „gelehrte Haltung" beobachte, weil er in Kap. 4 von älteren Bräuchen in Israel berichte, und haben auch daraus die späte Abkunft vermuthet. Aber es hat derselbe nur nach den einfachsten Gesetzen, die jedem Erzähler obliegen, Nothwendiges erklärt und berichtet. Er gibt eben ein Volkslebensbild, in welchem er sich ebenso wenig die Schilderung der Aehrenlese, wie die Handlung am Thore Bethlehems erläßt. Vielleicht

1) Die Motive zu diesem Brauch, welche außer Raschi Andere angeben, laufen in ihren letzten Consequenzen doch auf die Verkündung des Reiches Gottes unter den Völkern hinaus. Vgl. Heidenheim Machsor Schebuoth 1811, p. 106. not.

2) Worüber anderswo weitläufiger zu handeln sein wird.

1) Eine Beobachtung, die lichtvoll in den sog. chaldaisirten Eigenthümlichkeiten heraustritt, wenn man z. B. das Gespräch Noomi's mit ihren Töchtern Kap. 1, das von Boas mit Ruth Kap. 2 ꝛc. vergleicht. Vgl. Keil, Einleitung §. 137, S. 2.

zeugt nichts deutlicher für das Alter des Buches, als Kap. 4. Das mosaische Gesetz spricht nur von einem Schuhausziehen in dem besonderen Falle, wo die Frau den ihr die Ehe verweigernden Mann darum beschimpfen kann. Aber dieses Schuhausziehen beruhte auf einem weiteren Symbol, zu dem der Schuh diente und durch welches auch sein Gebrauch bei Tausch und Losung überhaupt erklärt wird [1]). Weil eben das mosaische Gesetz den Schuh nur bei jenem Akte vorschreibt, so hörte seine Anwenduug bei andern Angelegenheiten auf. Daher war gerade in der Erstarkung des gesetzlichen Lebens unter Samuel, Saul und David sein Gebrauch abhanden gekommen. Was an den Thoren von Bethlehem vorgeht, ist kein wirklicher Leviratsakt. Der „Unbekannte Goel" will ihn nicht für einen solchen annehmen. Er beschränkt sich nur auf die Lösung des Besitzes. Es ist auch Ruth nicht gegenwärtig. Gerade wäre das Büchlein erst im Exile, wo das buchstäbliche Gesetz dem Volke eingeprägt war, geschrieben, würde dafür eine weitere Erörterung nicht gefehlt haben, wie denn auch Josephus meint hinzufügen zu müssen, daß Boas die Ruth herbeigeholt habe und der Leviratsakt biblisch ausgeführt sei, was ganz gegen die Erzählung ist. In älterer Zeit stand man noch in lebendiger Erinnerung der vor einigen Menschenaltern verschwundenen Bräuche, die er unbefangen darstellt. Es zeichnet sich dabei das Büchlein Ruth gar nicht vor den andern Schriften des alten Kanon aus, denn auch sonst wird von früheren Sitten berichtet, wie denn auch der Verfasser des Buches Samuelis erzählt, daß man früher die Propheten (לפנים) „Seher" genannt habe (1 Sam. 9, 9), was auch die Eigenschaft des Verfassers des Buches der Richter ist, wo mehrfach die früheren (לפנים) Namen der Städte, von denen die Rede, angegeben werden.

Die Uebersetzung der Septuaginta trägt einen wörtlichen Charakter. Was Josephus (Archäol. 5, 9) mittheilt, bezeugt sein Streben, die im biblischen Bericht gegebenen Zustände mit den zu seiner Zeit geltenden gesetzlichen Verhältnissen in Einstimmung zu halten, und auch die Tugend Israels vor der der Fremden nicht zu sehr zurücktreten zu lassen. Die chaldäische Uebersetzung, das Targum, verfolgt für seine öffentlichen Zwecke der Volksbelehrung noch im stärkeren Maße dieses Ziel. Es trägt in die uralten Zeiten Ruths ein gutes Stück späterer Auffassung und Auslegung zurück. Seine Einschaltungen finden sich meist ausführlich im Midrasch Ruth Rabba [2]) gesammelt, der seinerseits meist aus der Gemara Jeruschalmi und älteren Midraschim geschöpft hat. Der babylonische Talmud gibt Auslegungen zu einzelnen Stellen von Ruth: Berachoth 7. Sabbat 113. Jebamoth 47. Nasir 23. Babakama 30. Baba-Bathra 91. Sanhedrin 19.

Eine andere Sammlung rabbinischer Deutungen findet sich im Jalkut Simeoni t. II, ed. Venez., von n. 596 an.

Zu der chaldäischen Version des Targums gibt interessante sprachliche Erklärungen das seltene Buch: **Perusch hamiloth, Krakau 1540. 4.** Die bedeutendsten Commentare mittelalterlicher jüdischer Gelehrten sind die von Raschi und Ibn Esra. Der Commentar von Salomo ben Melech ist durch Joh. Ben. Carpzov im **Collegium Rabbinico Biblicum in librum Ruth. Lips. 1703,** und dann noch einmal von Reland herausgegeben worden.

Das Buch Ruth hat besondere Bearbeitung in der älteren christlichen Theologie wenig erfahren. Cassiodor (**de divinis lectionibus cap. 1**) sagt: Alte Auslegungen habe ich nirgends finden können. Ich habe aber den frommen Presbyter Bellator Erklärungen zu schreiben überredet und es hat dieser Vieles vom Preise dieser Frau und anderer folgenden in zwei Büchern mit reichem Lobe geredet."

Es ist von dieses Bellators Buch zu Ruth nichts bekannt worden (vgl. Serarius S. 680, Kap. VIII).

Sonst sind die Ausleger des Buches der Richter in älterer wie näherer Zeit auch für Ruth nachzusehen. Als hervorragend sind hier die Commentare von Rupert v. Deutz, Sanctius, namentlich von Serarius, Grotius, Clericus bis zu Rosenmüller, Maurer, Bertheau und Keil zu nennen [1]).

Zur speziellen Bearbeitung des Buches Ruth sind zu nennen: Christ. Aug. Heumann, **Poecile tom. I,** S. 180 und **tom. II,** S. 383; J. M. Weinrich, historische und theologische Betrachtungen gelehrter Dinge, S. 237 rc. — Joh. Jac. Rambach: **Notae liberiores in libellum Ruthae ex rec. J. H. Michaelis in liberior. adnot. in Hagiographos tom. II, Halae 1720;** das von Carpzov herausgegebene **Collegium** ist schon oben genannt worden.

Ueberseẓt und erklärt ward es von Dereser, Frankf. 1806; von Riegler, Würzburg 1812. — Vgl. Umbreit über Geist und Zweck des Buches Ruth in den theologischen Studien und Kritiken 1834. II. — Im Jahre 1856 erschien: **Metzger, Liber Ruth ex hebr. lat. corpus perpetuaeque interpret. illustr. Tubingae. 4.**

Unbrauchbar zur Auslegung ist: Erschaffungs-

1) Vgl. unten die Erläuterungen zu Kap. 3 u. 4.

2) Vgl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 265.

1) Vgl. auch Wolff **bibliotheca hebraea II,** S. 78. IV. S. 18.

grund des Menschen oder das Buch Ruth in seinem geistigen Sinne. Ein Festbüchlein für Neuvermählte von Ch. F. Zimpel, Dr. phil. u. med., Schaffhausen 1861.

Dagegen ist namentlich für Lehrer der hebräischen Sprache von Bedeutung: The book of Ruth with a critically revised text, vanous readings including a new collation of twenty-eight hebrew. Mss. and a grammatical and critical commentary to which is appended the chaldei Targum by Charles H. H. Wright m. a. british chaplain at Dresden. Leipzig, Rud. Horstmann, 1864. Eine neue dichterische Behandlung ist Ruth, eine biblische Dichtung von Luise von Plönies.

# Das Buch Ruth.

## Erstes Kapitel.

### V. 1—6.

### Die Noth in der Fremde.

1 Und es war in den Tagen, als die Richter richteten und Hungersnoth war im Lande,
da ging ein Mann aus Bethlechem Jehudah, seinen Aufenthalt zu nehmen in den Gefilden
2 Moabs, er und seine Frau und seine zwei Söhne. *Und der Name des Mannes war
Elimelech und der Name seiner Frau Noomi und der Name der beiden Söhne Machlon
und Chiljon, Efratim aus Bethlechem Jehudah, und sie kamen in die Gefilde Moabs und
3 waren dort. *Und Elimelech starb, der Mann der Noomi, und es blieb sie zurück mit
4 ihren zwei Söhnen. *Und es nahmen sich diese moabitische Gattinnen, der Name der
Einen war Orpa*) und der Name der Zweiten war Ruth, und sie weilten da gegen
5 zehn Jahre. *Da starben beide, Machlon und Chiljon, und die Frau war verlassen von
6 ihren zwei Kindern und von ihrem Mann. *Und sie machte sich mit ihren Schwiegertöchtern auf und kehrte aus den Gefilden Moabs heim, denn gehört hatte sie im Gefilde
Moabs, daß Gott seines Volkes gedacht habe, ihm Brod zu geben.

#### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und es war in den Tagen, als die Richter richteten.** Etwas Näheres wird damit nicht ausgedrückt, als daß das erzählte Ereigniß in die Zeit fiel, wo noch kein König in Israel war. In jenen Tagen fehlte die gebietende Autorität, welche dem ganzen Volke Hülfe und Zucht gewähren sollte. Damals that Jeder, was er wollte, und half sich selber, wie er Lust hatte. Der Stamm Dan ging zum Theil aus dem Lande, weil es ihm nicht mehr gefiel und er die Feinde nicht überwinden wollte, und Elimelech, der Einzelne, verließ die Heimat, als böse Zeit wurde.

**Und Hungersnoth war im Lande.** Der Regen fehlte. Die Ernten gediehen nicht, und trotz guter und fleißiger Cultur, mit der dort die heutige nicht zu vergleichen ist, fehlten auch die weiten korntragenden Ebenen, welche in guten Jahren lange Vorräthe gewähren [1]). Das südliche Palästina war für solche Zeiten des Mangels auf Zufuhr aus Aegypten angewiesen. Wie schon die Geschichte Josefs gelehrt hat. In jedem Falle drückte aber solche Nothwendigkeit die minder Reichen im Volke durch die gesteigerten Preise doppelt schwer. Wenn etwa durch Feindseligkeiten der Pelischtim den Israeliten auch diese Zufuhr verhindert ward, so blieb ihnen keine andere Unterstützung als aus den östlichen Landen übrig. Selbst das alte Rom gerieth in Hungersnoth, wenn die Verbindung mit Aegypten stockte, was große politische Folgen zuweilen hatte, wie unter Vespasian (Tacit. 3, 48, 5).

Die Hungersnoth traf einen der fruchtbarsten Landestheile, denn Bethlehem wird davon betroffen. Schon sein Name bedeutet gutes und fruchtbares Land als „Haus des Brodes". Noch heute ist der Boden der Stadt, trotz des heruntergekommenen Anbau's, sehr fruchtbar an Oel, Granaten, Mandeln, Feigen und Trauben (Ritter 16, 287). Die Gegend war „vorzüglich gut gegen andere Landstriche Palästina's bewässert" [1]), woraus wahr-

1) In Neschd in Arabien, theilt Ritter, Erdkunde (13, 458) nach Burkhardt mit, tritt solche Hungersnoth alle 10—15 Jahre ein.

*) Septuaginta Ὀρφά.

1) Was sogar Benjamin v. Tudela (ed. Asher S. 40) besonders hervorhebt.

scheinlich der Name der Umgegend und Städte, Efrat, Efrata (אפרתה) zu erklären ist, von der Fruchtbarkeit, welche das Wasser gewährt. (Von פרה, vgl. פרת und in der Form von Euphrates gleichsam ein אפרת.)

**Und es ging der Mann.** Ein Mann verließ mit seiner Familie Bethlehem, als Hungersnoth war, um sich während dieser Zeit in den fruchtbaren, von Noth nicht betroffenen Gebieten Moabs, auf der Ostseite des todten Meeres, aufzuhalten. Die jüdische Auslegung tadelt ihn darum mit Recht. Er verließ seine Genossen und Verwandten im Leiden, um im Lande des Feindes, seine Heimat, um in Moab als Fremdling (גר) zu leben. Was er thut, hätte ja wohl sonst ganz Bethlehem thun sollen! Ein Anderes war es, wenn Abraham wegen der Hungersnoth nach Aegypten ging (1 Mos. 12, 10), denn Abraham verließ Niemanden und zog mit seinem ganzen Hause, er war überall ein Fremdling. Aber schon Isaak soll nicht nach Aegypten gehen (1 Mos. 26, 12), und Jakob zieht nicht wegen der Hungersnoth, sondern wegen des wiedergefundenen Joseph nach Mizraim. Jener Mann will die Schickung Gottes eigenmächtig und gesondert von Andern an sich verbessern. Die Noth war eine verhängte Zucht, und doch statt Buße zu thun, will ihr der Mann im fremden Lande entfliehen. Ob man dies kann, lehrt eben die zu erzählende Geschichte.

**Und der Name des Mannes war Elimelech.** Es war keine unbedeutende Familie des Stammes Juda (vgl. Kap. 2 u. 3) in Bethlehem (vgl. Kap. 1, 19—4, 1), auch nicht arm (Kap. 1, 21); die Namen, die sie trägt, dürfen als Zeugniß herbeigerufen werden; sie mögen im Leben Israels noch die durchsichtige Eigenschaft wiedergeben, in welcher sie aus der Volksempfindung an die Person geheftet worden sind. Der Mann heißt „Elimelech", „mein Gott ist König". Alle Zusammensetzungen mit Melech, die wir kennen, Abimelech, Achimelech, werden von hervorragenden Leuten getragen. Gerade gegen einen König von Moab, Eglon, hat Israel erfahren „daß Gott König" ist — und nun entzieht sich ein Elimelech der Gnade Gottes, um in Moab zu leben. Seine Gattin heißt Noomi, die Holde, Anmuthige; der Name entsprach gewiß der Person. Wer so geliebt ward und von Schwiegertöchtern zumal, ist gewiß liebenswürdig. Die Ableitungen, die man den Namen Machlon und Chiljon aus ihrem späteren Schicksal etwa gegeben hat, der „Schwächliche und Hinschmachtende", sind ohne Zweifel falsch. Sie trugen ja den Namen schon in Bethlehem, und haben dann in Moab noch über zehn Jahre gelebt. Vielmehr lehrt ihr Name etwa elterliche Freude und Zierde an ihnen bei ihrer Geburt, und zwar Machlon von Machol, von מחול (wie Heman, Kalkol und Darba Söhne des Machol heißen 1 Kön. 4, 31). Chorus wie griech. Choregis oder Chorokles. — Ebenso Chiljon [1]) oder vielmehr Khiljon, wie Challa, Khalla die Braut, Schwiegertochter von כלל, die Bekränzte, in männlicher Form als Coronatus oder Stephanos. — Es wird hervorgehoben, daß sie „Efratim" seien aus Bethlehem Jehudah. Efrata war der ältere Name von Bethlehem und Umgebung. Efratim sind demgemäß „Eingeborne" der Stadt, eigentliche Angehörige [1]) des Stammes Juda, nicht etwa Zugezogene aus andern Stämmen (vgl. Richter 17, 7). Aehnlich wird, was mit dieser Stelle sichtlich zusammenhängt, auch David ein Efrati aus Bethlehem Jehudah genannt (1 Sam. 17, 12), wie denn auch der Prophet, wo er den verkündet, welcher in Zukunft aus der Stadt hervorgehen wird, ausdrücklich von Bethlehem Efrata redet (Micha 5, 1). Bethlehem Jehudah wird aus demselben Grunde immer voll wiederholt, damit eine Verwechslung mit Bethlechem in Sebulun (Jos. 19, 15), vgl. Richter 13, 8 (Commentar S. 117) niemals stattfinden, auch nicht an Efratiten aus dem Stamme Efraim gedacht werden könne.

**Und Elimelech starb.** Wahrscheinlich nicht lange nach der Ankunft in Moab. So gibt es die Verbindung der Sätze: „Sie kamen nach Moab, waren dort und er starb" (vgl. Commentar zu Richter S. 2, b.), aber auch der Umstand läßt es erkennen, daß sich die Söhne nicht schon bei seinem Leben vermählt haben.

Mit dem Tode des Vaters fängt die traurige Katastrophe an, aber die Söhne wollen dennoch nicht zurückkehren. Vielmehr nahmen sie sogar gegen das mosaische Gebot moabitische Frauen (vgl. Commentar zu Richter S. 32), denn was 5 Mos. 7, 3 geboten ist, gilt von Allen, die falschen Göttern dienen, und der Götzendienst von Ammon und Moab ist ebenso verabscheut wie jeder andere. Wenn an der Stelle Moab und Ammon nicht genannt ist, so hat das den Grund, weil vom diesseitigen Kenaan die Rede ist. An anderen Stellen wird der Dienst und die Gemeinschaft von Moab ebenso verworfen, wie der anderer Völker (vgl. Richt. 10, 6), denn es kommt nicht auf den Volksnamen, sondern auf den Volksdienst an. Darin freilich haben die alten jüdischen Ausleger Recht, daß das Gesetz (5 Mos. 23, 4), wo geboten ist, daß ein Ammoni oder Moabi bis in das zehnte Geschlecht nicht soll in die Gemeinde Gottes kommen, auf Ruth keine Anwendung finde. Denn es kann dies nur von einem Manne, dem aktives Handeln aus Geschlechtsgründen zusteht, gelten, nicht von einer Frau, die gewählt und genommen wird. Eine Frau gründete in Israel kein Geschlecht, sondern wird in dasselbe aufgenommen. Darum hat auch dies Verbot mit dem in 5 Mos. 7 gar keinen Zusammenhang. Von den Völkern, mit denen Israel feindlich lebt, soll es keine Frauen für die Söhne nehmen, nicht weil sie in die Gemeinde eingingen oder fremde Geschlechter bildeten — das können Frauen nicht — sondern weil eine Ehe (connubium) ein Bund ist und eine Vermischung des Götzendienstes in der Gefahr liegt.

Ebenso hat Clericus 5 Mos. 21 mißverstanden. Es war freilich ein großer Unterschied, ob Israeliten

1) Septuaginta χελαίων. Josephus χελλίων. Es mochte die Pracht ihrer Namen vielmehr gerade mit ihrem spätern Geschick contrastiren. Den Namen Elimelech gibt Josephus als Abimelech wieder, wahrscheinlich auch in Folge allegorischer Auslegung.

1) Nicht übel geben einige alte jüdische Lehrer die Efratim durch εὐγενέστατοι, Wohlgeborne oder Palatini, Großbürger wieder (Ruth Rabba 29 2c.)

eine Gefangene heimführten. Da waren alle die Voraussetzungen **nicht** vorhanden, welche 5 Mos. 7 galten. Und auch sie muß erst ihr Geschlecht wie Todte beweinen, ehe sie geehlicht werden darf. Aber Ruth und Orpa waren keine Gefangene, sondern es trat ganz der Fall ein, den 5 Mos. 7 vorgesehen. Die Erzählung will auch das Unrecht nicht vertuschen [1]). Es ist gerade, wie wir noch sehen werden, die große Schönheit des Gedankens in unserm Buche, daß das gethane **Unrecht** überwunden wird, um zum größesten Ziel eine Stufe zu werden. Die Homilie des Midrasch macht aus Ruth eine Tochter des Königs Eglon (Richter 3), aber ihr Herz ist edel und königlich genug und ihr Aeußeres wird dem Edelsinn entsprochen haben.

**Der Name der Einen war Orpa, der Name der Zweiten Ruth.** Die Bezeichnung der Mädchen durch Namen artiger **Thiere** oder **Blumen** ist allen Völkern eigenthümlich, daher die Vermuthung, daß Orpa Orpha, wie Ophra eine **Hindin** bedeute, dem Volksbrauche gewiß entspricht. Eine Vergleichung mit cerva, celtisch carv (vgl. Benfey 2, 174), läge äußerlich nahe. Interessanter wäre jedenfalls, wenn die Ableitung für רות Ruth, die ich vorschlage, gebilligt würde. Auffallender Weise wird in der Heiligen Schrift der Name der **Rose** nicht erwähnt, obschon sie ein wundervoller Schmuck des heiligen Landes noch heute in seinen Trümmern ist. Die späteren Juden in Mischna und Talmud (vgl. meine Schrift: Rose und Nachtigall S. 19) gebrauchen das griechische *ῥόδον*. Mir dünkt, daß in רות die alte Form des Wortes *ῥόδον*, **rosa**, die von der **Röthe** (*ἐρυθρός*, rutilus sanskr. rudh-ira, goth. **rauds** ꝛc. (Benfey 2, 125) ohne Zweifel ihren Namen hat, enthalten ist. Die Gemeinschaftlichkeit bestimmter Wortformen und Stämme, namentlich für gemeinschaftliche Gegenstände, für Farben, Thiere, Pflanzen, auch zwischen den sog. semitischen und klassischen Sprachen, läßt sich vielfach erkennen, wie z. B. in *ἀλφός*, albus, laban. Man muß aber sagen, daß Ruth sich als moabitische **Rose** zu denken, schon außer der sprachlichen Wahrscheinlichkeit, einen zu lieblichen Duft gewährt, um die Vermuthung nicht auszusprechen.

**Und sie wohnten dort gegen zehn Jahre.** Die Wahl solcher Mädchen, wie sie sich nachher darstellen, und der Frieden, welcher zwischen den Betheiligten geherrscht haben muß, möchte zwar an sich die Uebertretung des ehelichen Verbots, welche die Söhne der Noomi begangen haben, milder erscheinen lassen, aber die Entfernung, in welcher sie sich von ihrem Vaterlande und Volke gehalten haben, als es in der Noth war, anderswo Glück und Ruhe suchten, während in Bethlehem Mangel herrschte, wurde für sie nicht segensreich. Das Schicksal, das sie trifft, ist sehr traurig. Der Vater fürchtete zu Haus nicht leben zu können, und kaum war er in der Fremde, starb er. Die Söhne gründeten in Moab ihr Haus und es wurde ihr Grab. Sie wollten wahrscheinlich nicht eher zurückkehren, als bis der Hunger nachgelassen — und als er nachließ, waren sie nicht mehr. Der Vater war hinausgegangen um mehr zu haben und seine Familie zu sichern — und nun hatte die Witwe weder Mann noch Söhne, noch Habe; Machlon und Chiljon waren kinderlos gestorben. „Jubel und Zier" war der Trauer gewichen. Noomi stand allein im fremden Land. Da machte sie sich auf mit ihren Schwiegertöchtern, denn **Gott hatte seines Volkes gedacht, ihm Brod zu geben.** Das gläubige Volk Israels lebt ganz in der Anschauung der Regierung Gottes. Alles kommt von ihm zur sittlichen Zucht und Lehre der Menschen. Im 5 Mos. 28, 47 u. 48 steht geschrieben, daß Israel, wenn es abfallen werde von seinem Gott, dafür, daß es ihm nicht gedient, seinen Feinden dienen werde und zwar in **Hunger** und Durst, in Blöße und Mangel. Ob jener Hunger, der nun Bethlehem getroffen hat, die Folge einer der kriegerischen Tyranneien gewesen, welche, wie im Buch der Richter erzählt wird, das Volk züchtigte, davon ist nicht die geringste Andeutung. Aber eine Zucht war es gewiß auch, wenn dies nicht gesagt wird; das Volk wird, wie zu Zeiten der Noth geschah, seinen Gott in Buße angefleht haben. Da nahmen die Hungerjahre ein Ende. Gott **gedachte** seines **Volkes**. Ein Beweis des Gerichtes Gottes ist es, wenn er die Menschen dahingehen und mit sich allein in ihrem Wesen und Leiden fertig werden läßt (*ὑπεριδών* Apostg. 17, 30), aber in der Gnade gedenkt er ihrer, wie er Israels gedachte in Aegypten (2 Mos. 2, 24). Das hier gebrauchte Wort (פקד) findet sich mehrfach für solche Wiederkehr göttlichen Gedenkens. Gott gedachte (פקד) der Sara (1 Mos. 21, 1), die um ihre Kinderlosigkeit still trauerte. Als Moses Wunder vor Israel in Aegypten gethan, glaubte das Volk, weil es hörte, daß Gott **wahrgenommen** (פקד) das Leid des Volkes und ihr Elend angesehen (2 Mos. 4, 31).

Aus der sprachlichen Wendung, daß Gott „gedacht" habe seinem Volke „**Brod**" zu **geben** — und zwar dem „Brodhause" (Bethlehem) — durfte doch geschlossen werden können, daß die Hungersnoth nicht die Folge eines Krieges, sondern elementarer Verhältnisse, wo der Regen ausblieb, gewesen sei.

**Anmerk. über Bethlehem und Rahels Grab.** Niemand, sagt Robinson, hat je daran gezweifelt, daß das heutige Beitlahm der Araber mit dem alten hebräischen Bethlehem identisch sei. Die Entfernung von sechs römischen Meilen in alter Zeit stimmt mit der heutigen Distanz zweier Stunden von Jerusalem genau überein. — Schubert nennt es mit Recht die lieblichste und bedeutungsvollste unter allen Wiegenstätten der Welt.

Dieses Bethlehem, wo Rahel starb, Boas die Ruth zur Gattin nahm, David geboren ist und Jesus Christus die Welt betrat, ist, wie Ritter bemerkt, heute ein unscheinbares Städtchen oder ein Dorf, das an sich keine beachtenswerthe Merkwürdigkeit aufzuweisen hat als nur die unveränderte Flur und denselben lieblichen Himmel, „von dem herab die Klarheit des Herrn einst die Hirten bei ihren Lobgesängen umstrahlte."

Bethlehem liegt zwei kleine Stunden südlich von

1) Der Targum betont dies mit Recht. Clericus Erwiederungen sind Mißverständnisse, die sich bis zu Bertheau fortpflanzten. Rambach hat Entschuldigungen für die Brüder, die sich schon bei älteren kathol. Auslegern finden. „Aber", sagt Einer von diesen (vgl. Serarius S. 690), „es ist gar nicht nöthig, daß man sie entschuldige. Die Schrift stellt sie ja gar nicht als heilige Männer dar."

Jerusalem auf zwei mäßigen Hügeln, auf deren Nord- und Ostabfällen die Wohnhäuser des Ortes angebaut sind. Südlich wird es von dem Wadi (Grund) et Taamirah begränzt.

Zur Zeit des Kaisers Justinian hatte es eine glänzende Zeit; die aber nicht lange gedauert hat. Die Einwohner sind jetzt meist Christen. Es lebt darin ein kräftiger und energischer Menschenschlag. Im Mittelalter scheint der Ort durch kriegerische Fehden eher den Namen Bethlachem, Kampfhaus, als Brodhaus verdient zu haben.

Gegen Westen geht der Boden in unregelmäßige Hügel und Thalformen über bis zu Rahels Grabkapelle. Diese galt namentlich als Heiligthum bei den Juden; Benjamin v. Tudela beschreibt eine halbe Meile davon das Grabdenkmal Rahels, „von elf Steinen, nach der Zahl der Söhne Jakobs, und darauf eine Kuppel auf vier Säulen gebaut, und alle Juden, die vorüberziehen, schreiben ihren Namen auf die Steine des Denkmals“ (ed. Asher, S. 40). Der jüdische Reisende Petachia (ed. Carmoly S. 97) erzählt Folgendes: „Elf Steine liegen auf dem Grabe Rahels, nach den elf Stämmen, denn Benjamin wurde erst geboren, als sie starb. Die Steine sind von Marmor, und der Stein von Jakob, auch von Marmor, bedeckt alle andern. Und er ist sehr groß, daß ihn nur viele Menschen bewegen können.“ Dies bewegt den Autor, folgende Legende anzufügen: „Die Mönche wohnen eine Meile davon entfernt und nahmen den Stein vom Grabe und legten ihn an ihrer Kirche nieder, aber am andern Morgen sahen sie ihn wieder am Grabe, wie zuvor.“

Der Verfasser des Jichus ha Abot theilt das Bild der Kuppel, wie sie zu seiner Zeit war, mit — (vgl. Hottinger, cippi Hebraici p. 33. Carmoly, Itineraires de la terre Sainte p. 436).

Auch der arabische Reisebeschreiber Edrisi (ed. Jaubert 1, 345) und ein anderer Unbekannter (Fundgruben des Orients II, 135. Carmoly S. 457) sprechen darüber.

Die Beschreibung, welche Buckingham gibt, ist folgende: „We enter'd it on the south side by an aperture through which it was difficult to crawl, as it has no door-way and found on the inside a square mass of masonry in the centre, built up from the floor nearly to the roof and of such a size as to leave barely a narrow passage for walking around it. It is plaster'd with white stucco on the outer surface and is sufficiently large and high to inclose within it any ancient pillar, that might have been found or te grave of Rachel. Around the interior face of the walls is an arched recess on each side and over every part of the stucco are written and engraved a profusion of names in hebrew, arabic and roman characters!“.. (cf. Palestine 1, 336. Ashers Benjamin 1, 91.)

V. 7—18.

Die Gottestreue bis in den Tod.

Und sie ging von dem Orte, in welchem sie gewesen war, hinweg, und ihre beiden 7
Schnüre mit ihr und gingen [schon] auf dem Wege, um heimzukehren nach dem Lande
Jehudah. *Da sprach Noomi zu ihren beiden Schnüren: Geht, kehret um, jede zum 8
Haus ihrer Mutter; es thue Gott euch Liebe an, wie ihr sie an den Todten und mir
gethan habt. *Und gebe Gott es euch, daß ihr findet eine sichere Statt, jede das Haus 9
ihres Gatten, und sie küßte sie, und sie erhoben ihre Stimme und weinten. *Und sie 10
sprachen zu ihr: (Wir kehren nicht um) denn mit dir wollen wir heimkehren zu deinem
Volk. *Und Noomi sprach: Geht heim, meine Töchter, was wollt ihr mit mir gehen; 11
habe ich denn noch Söhne in meinem Schooße, daß sie euch zu Gatten würden? *Kehret 12
um, meine Töchter, geht, denn schon zu alt bin ich, um eines Mannes [wieder] zu werden;
[ja,] wenn ich sagte, ich hätte noch Hoffnung und hätte noch diese Nacht einen Mann und
[angenommen] ich würde Söhne gebären, — wollt ihr denn warten, bis sie groß geworden seien;
*wollt ihr euch einschließen, um [dann] doch keines Mannes zu sein! nicht doch, meine Töchter, 13
denn ich bin viel übler daran als ihr, da [zumal] gegen mich die Hand Gottes ausge-
gangen ist. *Da hoben sie ihre Stimmen auf und weinten sehr, und Orpa küßte ihre 14
Schwiegermutter [und ging], aber Ruth hing an ihr. *Und sie [Noomi] sprach: Sieh! 15
deine Schwägerin kehrte heim zu ihrem Volk und zu ihrem Gott; kehre [auch du] heim,
deiner Schwägerin nach! *Und Ruth sprach: Thue es mir nicht an, dich zu verlassen 16
und von dir wegzugehen, denn, wohin du gehen wirst, werde ich gehen, — wo du weilen
wirst, werde ich weilen; dein Volk ist mein Volk und dein Gott mein Gott. *Da 17
wo du sterben wirst, werde ich sterben, und dort will ich begraben werden. So thue
Gott mir und so fahre er fort, daß nur der Tod scheide zwischen mir und dir. *Und 18
da sie sah, daß sie darauf bestand, mit ihr zu gehen, so hörte sie auf ihr abzureden.

**Exegetische und theologische Erläuterungen.**

**Und sie ging von dem Orte.** Der Ort wird nicht genannt; es bedarf auch des Namens nicht. Die israelitische Familie war doch daselbst nicht heimisch geworden. Noomi wird nicht gebeten zu bleiben. Es begleitet sie Niemand als die beiden Schwieger-

töchter, die verwitweten jungen Frauen ihrer dahingewelkten Söhne.

**Und gingen schon auf dem Wege.** Bis dahin hatte Noomi das Mitgehen ihrer Schnüre nur als Begleitung vor der Trennung angenommen. Aber als sie weit von ihrem Wohnorte waren, schon mitten auf der Heerstraße, die von Moab nach Juda führte, da hält sie an und heißt sie zurückgehen.

**Es thue Gott euch Liebe an, wie ihr sie an den Todten und mir gethan habt.** Es beginnt nun eine Scene, die an Zartheit und Lieblichkeit ihres Gleichen sucht. Man blickt in ein Familienleben hinein, ein Muster für alles Volk. Es ehrt die verstorbenen Söhne, Machlon und Chiljon, eine solche Gattinnenwahl getroffen zu haben, aber sie müssen auch der Liebe werth gewesen sein, welche sie erweckten, obschon Kinder das vorhandene Band der Liebe nicht verstärkten. Der Liebe, welche die Moabitinnen Ruth und Orpa ihrer neuen Familie erweisen, müssen psychologische Momente zu Grunde liegen, deren Erkenntniß für die Auslegung unumgänglich sind. Es waren eben die Moabitinnen in ein israelitisches Haus eingetreten und empfanden den wohlthätigen Hauch einer Familie von Juda. Die Ehe und das Familienleben bilden den eigentlichen Spiegel des religiösen Cultus. Wie denn der Apostel in seiner erhabenen Weise (Ephes. 5, 22 rc.) das Verhältniß von Mann und Weib durch die Liebe Christi zu der Gemeinde ordnet. Das alte Israel schied sich daher von den Einwohnern Kenaans nicht blos durch den Namen seines Gottes, sondern durch sein Leben im Haus, in der Familie, durch Treue und Liebe mit Frau und Kind. Zucht und Sitte in der Ehe waren die nothwendigen Folgen des Glaubens an den lebendigen einzigen Gott, wie unzüchtiges und sinnliches Lustleben zu den Gräueln des Götzendienstes unter Ammon und Moab gehörte. Zu den ärgsten Sünden, in die Israel in der Wüste gefallen war, gehörte die Buhlerei mit den Töchtern Moabs im Götzendienst des Baal Peor (4 Mos. 25). Dem Priester Rechas wird als dauernder Segen angerechnet, daß er dagegen gewaltige Zucht geübt. Das Gesetz Mosis enthält keine besonderen weitläufigen Lehren über die Behandlung von Frau und Kind. Aber „du sollst nicht ehebrechen,“ steht mit unter dem sinaitischen Zehngebot als Abspiegelung des andern Gebotes „du sollst keinen andern Göttern dienen.“ Ein liebevolles, sittliches Familienleben war israelitische Sitte durch israelitischen Glauben, wie sich dies schon in der Patriarchenzeit an den Erscheinungen von Sara, Rebekka, Rahel und Lea zeigt. Es trat noch lichtvoller hervor im Volke Israel, als es neben den andern Stämmen in Kenaan wohnte, da für dasselbe die Einehe natürlicher und durchgreifender Brauch geworden war. Jede Vertiefung der häuslichen Sitte durch ein Bewußtsein von Gott trifft die Frauen zumeist. Sie empfinden am tiefsten die Wohlthat eines durch Gottes Gesetz geheiligten Lebens. Ihr Glück und ihre Liebe, die unauflöslich verbunden sind, hängen an der sittlichen Bildung der Männer, denen sie folgen. Ruth und Orpa fühlten den Eindruck der höheren Sittlichkeit, welche aus jedem israelitischen Hause — im Gegensatz zu Moab — ausströmte. Machlon und Chiljon brauchen nicht gerade als hervorragende Männer gedacht zu werden, aber sie hafteten an ihrer Familientradition, nach welcher die Gattinnen eine zarte Stellung, geschützt von Liebe und Sorgfalt, einnahmen. Sie haben nicht völlig nach dem Gesetz gehandelt, als sie Moabitinnen zu Weibern nahmen, aber sie haben auch nicht nach dem Götzendienst von Baal Peor mit ihnen gebuhlt. Auch ohne daß sie besonders Gottesfürchtige und Fromme gewesen zu sein brauchten, zeichnete sich ihre nationale Art in Haus und Ehe von der moabitischen noch entschiedener ab, gerade weil sie unter Moab lebten. Die beiden Mädchen, welche das Schicksal moabitischer Ehen kannten, sahen sich dankbar hingezogen zu dem israelitischen Hause, in das sie eintraten. Sie hatten nicht das Gesetz und den Gott Israels angenommen, aber sie vergalten die gütige und zärtliche Behandlung mit gleicher hingebender Liebe. Wenn Noomi dies nach zehnjähriger Ehe sagen kann, welch' ein Friedensbild stellt sich darinnen dar! Die Moabitinnen haben nicht blos das Bekenntniß von Jehovah (denn so spricht Noomi: „Jehovah vergelte Euch“) unter Moab gehört, sondern auch den Ausdruck desselben im Leben gesehen. Was sie gethan haben und noch zu thun bereit sind, ist davon die Folge. Denn nationale Trennungen löst, wie hier wahrgenommen wird, nicht sowohl die Predigt der Lehre, als vielmehr des Lebens auf.

Noomi rühmt nicht blos die Liebe, welche Ruth und Orpa gegen ihre Gatten ausgeübt, sondern auch gegen sie, die Schwiegermutter. Und dies ist das noch Bemerkenswerthere. Das Volk alter und neuer Zeit klagt über das Mißverhältniß zwischen Schnüren und Schwiegermüttern. Plutarch erzählt (über die Pflichten der Ehegatten), daß in dem afrikanischen Leptis die Gewohnheit gewesen sei, daß die Braut den Tag nach der Hochzeit zu des Bräutigams Mutter schicke und sie um einen Topf bitten läßt, diese es ihr aber abschlägt, unter dem Vorwand, daß sie keinen habe, damit die junge Frau bald den stiefmütterlichen Sinn der Schwiegermutter kennen lerne und in der Folge, wenn ein ärgerer Verbruß entsteht, nicht so leicht in Zorn entbrenne[1]). Beim Terentius (Hecyr. 2, 1. 4) beklagt sich Laches, „daß alle Schwiegermütter von jeher ihre Schnüre gehaßt hätten“ (uno animo omnes socrus oderunt nurus[2]). In seiner Satire gegen die Frauen dichtet Juvenal (6, 231) in etwas rauher Weise, daß ein ehelicher Frieden, so lang die Schwiegermutter lebe, nicht denkbar sei (desperanda salva concordia socru). Deutscher Volksmund hat die alten Sätze treulich nachgebildet: „Diu Swiger ne weiss, dass sie Snur gewesan[3]).“ „Die beste Swigar ist die, auf deren Rock die Gänse weiden“ (die todt ist).

Das Familienleben der Noomi mit ihren Schnüren läßt von diesen traurigen Erfahrungen durchaus nichts wahrnehmen. Sie lieben sich gegenseitig — bei Leben und Tod der Männer, obschon sie ver-

1) cf. Hieronym., advers. Jovinian. lib. 1, 48. p. 317 und Commentar. ad Michaeam zu cap. 7, p. 519 (ed. Migne 6, p. 1221).

2) Plinius sagt im Panegyr. Trajani cap. 84: „quo quidem admirabilius existimandum est, quod mulieribus duabus in una domo, parique fortuna, nullum certamen, nulla contentio est.“

3) Aehnliche Gedanken behandelt Abraham a Sancta Clara nach seiner Art (Judas, der Erzschelm 5, S. 15).

schiedenen Stämmen angehörten. Ein großer Theil des Ruhmes fällt dabei natürlich auf die Mutter, die offenbar ihrem schönen Namen auch in Bezug auf ihre holde und gute Seele entsprechend nachgelebt hat. Das läßt auch ihr weiteres Verhandeln mit den Töchtern wahrnehmen. Aber in Israel muß überhaupt ein solches Mißverhältniß zwischen Schnur und Schwieger nicht stattgehabt haben. Wäre dies der Fall gewesen, könnte der Prophet nicht als Zeichen des ärgsten Verfalls darstellen, daß wie der Sohn gegen den Vater, die Tochter gegen die Mutter, die Schnur gegen die Schwieger aufsteht (Micha 7, 6), eine Stelle, auf welche Christus hinweist bei den Entscheidungen, die sein Evangelium im Leben offenbaren werde (Matth. 10, 35).

**Gott gebe, daß ihr findet eine sichere Statt.** Wenn derjenige wahrhaft liebenswürdig ist, der bei eigenem Schmerz an Anderer Wohlergehen denkt, so ist dies Noomi sicherlich. Sie hat von Allem scheiden müssen, was ihr lieb war, Mann und Kindern. Sie steht in ihrem vorgerückten Alter ganz allein da. Aber das Scheiden ist noch nicht aus. Sie meint sich auch nicht länger von Orpa und Ruth begleiten lassen zu dürfen; die beiden Schnüre sind noch jung, soll sie sie mit in ihr ungewisses Loos nehmen! Sie hat nicht den Eigendünkel, über sich selbst die Zukunft jener zu vergessen, nicht die Eitelkeit, daß die Frauen ihrer Söhne nicht mehr heirathen sollen. Die isolirte Stellung einer Frau war im Alterthum eine unglückselige. Es war durchaus gewöhnlich, daß junge Witwen sich nochmals vermählten. Nur das Haus eines Mannes ist das rechte Asyl für die Frau. Dort ist sie beschützt, sicher und in ihrer Ehre. Das ist der Sinn des Wortes M e n u ch a, Ruhe, welche Noomi wünscht, daß Gott sie ihnen in dem Hause eines andern Gatten geben möchte. Schöner kann das Ziel der Ehe für ein Weib nicht ausgedrückt werden. Menucha, ein Asyl der Ehre und Freiheit, ist das höchste Glück, wenn man es besitzt, sein Mangel ein furchtbares Leiden. Das gottlose Israel wird keine Menucha haben, heißt es 5 Mos. 28, 55. Der Gewinn des heiligen Landes, wenn es im Glauben besessen wird, ist für Israel gleichsam das irdische Haus, zu dem es, wie ein Weib zu ihrem Mann, gekommen ist. 5 Mos. 12, 9 heißt es: „bisher seid ihr noch nicht zu der Menucha gekommen, die Gott euch gibt.“ Die Wüste war ohne eigentliche Ruhestatt, weil sie der W e g, nicht das Z i e l war. Salomo erst konnte den Gott preisen, der Menucha dem Volke Israel gegeben hatte. Freilich, die höchste Menucha für Israel ist Gott, der Herr selbst und seine Erlösung. Dahin geht das eigentliche Ziel alles Lebens. Der Prophet spricht (Jes. 11, 10): „Und geschehen wird es an jenem Tage, die Wurzel Jischais — zu ihr werden Völker sich wenden und seine Menucha ist Herrlichkeit.“ Wie denn auch Christus spricht Matth. 11, 29: „Lernet von mir, daß ich sanft und demüthig bin, und ihr werdet R u h e (*ἀνάπαυσιν*, Menucha) für eure Seele finden.“

Solche Menucha hatten Orpa und Ruth im Hause ihrer Männer gehabt; sie sind gleichsam berufslos, wenn sie nicht ein Anderes wiederfinden. Es ist der natürliche Gang des alten Lebens, daß sie sich neu vermählen im Volke, dem sie angehören. Noomi meint sie dem nicht entreißen zu dürfen. Kehrt um, spricht sie, der Segen des Gottes Israels möge mit euch selbst unter Moab sein. Er möge euch eine Ruhe gewähren in eines neuen Gatten Haus. Und sie küßt sie, als Zeichen des Abschieds (vgl. V. 14), — aber lautes Weinen erhebt sich. Noomi wird es schwer, die letzten lieben Personen, an die sie sich wie Töchter gewöhnt hat, verlassen zu müssen. Orpa und Ruth wollen nicht zurückkehren, um ihre theure Noomi nicht einsam wandern zu lassen. Wir gehen mit dir, sprechen sie, zu deinem Volk.

**Und Noomi sprach: Habe ich denn noch Söhne in meinem Schooße?** Es sind zwei Momente, durch welche Noomi ihre Schnüre zur Rückkehr bewegen will. Einmal, indem sie ihnen in Moab die Hoffnung eines neuen Familienlebens aufthut. Dann zeigt sie ihnen die H o f f n u n g s l o s i g k e i t eines neuen Eheglückes, wenn sie mit ihr gehen. Die Feinheit, in der es geschieht, ist so überraschend, daß man wahrhaftig erkennt, wie religiöse Liebe die w a h r e B i l d u n g verleiht. Der Schmerz, welchen die drohende Nothwendigkeit der Trennung den Frauen einflößt, geht doch nur daraus hervor, daß Ruth und Orpa Moabitinnen sind. Noomi möchte ihnen nicht sagen, daß sie in eine m i n d e r gastliche Lage, als sie bisher genossen, kommen würden, wenn sie mit ihr, als Töchter Moabs, nach Israel gingen. Sie ist zu zart, um die guten Kinder daran zu erinnern, daß Israel die Verbindung mit Moab n i c h t billigt. Deßhalb hat sie früher betont (V. 8), daß sie in das Haus „i h r e r M u t t e r,“ in Moab, heimkehren sollten, indem sie also die n a t ü r l i c h e Mutter sich, der S c h w i e g e r m u t t e r, gegenüberstellte, die eine Israelitin sei. Sie mochte ihnen nur andeuten, daß alle Hoffnung, welche sie in Israel haben konnten, auf ihr allein ruhen würde, daß sie zwar in ihr Haus, aber nicht in Israels Volksleben eintreten könnten. Die Anrede Noomi's V. 12 u. 13 hat eine Steigerung des Schmerzes [1])

---

1) Die Steigerung des Schmerzes beweist sich in der Steigerung der Unmöglichkeiten, daß sie für Ruth und Orpa noch Söhne haben könne. Zuerst, sagt sie, bin ich zu alt — aber wenn ich das auch nicht wäre, so habe ich doch noch keinen Mann. Aber selbst wenn ich einen hätte und noch in dieser Nacht Kinder hätte und zwar zwei und Söhne, wollt ihr w a r t e n, b i s d i e s e g r o ß s i n d, u n d e u c h e i n s c h l i e ß e n, b i s s i e h e i r a t h s f ä h i g s i n d! Das Wort עגן, das hier für einschließen gebraucht wird, kommt in der Schrift nicht mehr vor und wird in dieser Bedeutung erst durch das N e u h e b r ä i s c h e erklärt. Aber offenbar ist diese uralt. Sie hängt mit גן, Garten, dem Paradeisos, zusammen, der u m s c h l o s s e n, e i n g e h e g t war. Ruth und Orpa hätten sich müssen als B r ä u t e der eventuellen Söhne Noomi's ansehen und darum e i n g e s c h l o s s e n sein. Damit steht die Erklärung des Wortes כַּלָּה selbst in Verbindung. Kalla heißt Braut und Schnur (namentlich als noch junge Frau), in derselben Weise, wie das griechische *νύμφη* (vgl. Matth. 10, 35 oder auch die Vers. der Sept.) und das deutsche B r a u t (Grimm, Wörterb. 2, 332). Das griech. Wort *νύμφη* erklärt sich aus dem lat. nubere, schon die Braut wie die Frau v e r h ü l l t e (nubere) und entzog sich den Augen der Männer und wurde eingeschlossen. Selbst die Göttinnen trugen wohl ursprünglich den Namen *νύμφη*, weil sie n i c h t s i c h t b a r in der N a t u r v e r h ü l l u n g von Baum und Quell gedacht wurden. Eigenthümlich ist in der Uebersetzung der Septuag. Ruth 1, 15 *σύννυμφος* für S c h w ä g e r i n, doch ist sicherlich

in sich, welcher so Vieles, eigentlich Unnöthiges, spricht, um Anderes, was man nicht sagen darf und mit Thränen nicht sagt, zu verbergen. Orpa und Ruth wissen das Alles selbst, was Noomi V. 12 u. 13 zu ihnen sagt. Wenn sie mit ihr gehen wollen, können sie nicht daran denken, auf Söhne zu hoffen, die Noomi noch bei einer eventuellen Verheirathung gewinnen könne. Aber — und das liegt Noomi am Herzen ihnen anheimzugeben — eine andere Hoffnung als diese hätten sie, als Moabitinnen, in Israel nicht — und diese selbst sei nichtig. Wenn ich selbst, läßt Noomi sie verstehen, noch Söhne haben könnte, dann würde ich euch mitnehmen. In meinem Hause wäret auch ihr zu Hause. Mir seid ihr als Schnüre in Israel und in Moab lieb — aber eine andere Aussicht habt ihr nicht. Noomi hat hier nicht die gesetzliche Leviratsehe im Auge, wo Alles sich um Liebe handelt, die jedes Gesetz erfüllt, — sondern sie häuft die Unwahrscheinlichkeiten, durch welche sie ihren Schnüren einen Gatten in Israel gewähren könne, um verhüllt anzudeuten, daß doch diese die einzige Möglichkeit seien, durch welche ihnen in Israel eine Hoffnung wäre.

**Denn ich bin übler daran als ihr.** Es ist Noomi sehr wehe, sie ziehen zu lassen. Denn sie ist ja ganz allein. Aber sie kann es nicht verantworten, sie mitzunehmen, da sie ihnen keine neue Heimat bieten kann. Freilich ist sie in üblerer Lage als die jungen Frauen. Jenen steht ja noch eine mögliche Zukunft unter ihrem Volke bevor. Noomi hat ihr Glück im fernen Grabe. Eine Zukunft hat sie nicht. Die Letzten, die ihr lieb sind, muß sie selbst von ihrem Herzen reißen. „Gottes Hand, spricht sie, ging gegen mich aus." Sie erfährt bald, daß seine Gnade noch nicht aus ist.

**Aber Ruth hing an ihr.** Orpa läßt sich bewegen und geht. Ruth aber bleibt und will sie nicht verlassen. Die Thränen Noomi's machen, daß Orpa scheidet und Ruth nur fester sich an sie hängt. Die Hoffnungslosigkeit der Zukunft, von der die Mutter sprach, führt Orpa nach Moab zurück — läßt aber Ruth mit nach Israel gehen. Alles, was Noomi sprach, ihre Einsamkeit, Armuth, Trauer, zogen sie fester nur an. Auch Orpa war freundlich und gut, aber durch die Augen der Liebe, welche sie hatte, sah sie doch nur sich, Ruth nur die Geliebte. Weil gewissermaßen Noomi keinen Sohn und Gatten mehr hatte, ging Orpa und blieb Ruth. Die Eine wollte wieder eine Frau werden, die Andere eine Tochter bleiben. Gut, wie Orpa, sind nicht Viele unter den natürlichen Menschenkindern. Eine Liebe, wie Ruth sie hatte, haben die Dichter kaum gepriesen. Antigone will aus Liebe für ihren Bruder sterben. Aber das Leben, welches Ruth bevorstand, war mühseliger als der Tod. Alceste opfert sich für ihren Gemahl. Signune im Parzival (v. Wolfram v. Eschenbach) harrt aus bei dem Leichnam ihres Geliebten, den sie in den Kampf getrieben, in öder Klause, bis sie stirbt. Aber Ruth geht in die Fremde und Armuth nicht mit ihrem Gatten, oder um ihres Verlobten willen, — sondern an der Mutter des ihr längst Entrissenen hängt ihre Treue. Weil jene arm, alt, kinderlos ist, geht sie nicht von ihr. Weil sie die Söhne verloren, soll sie nicht auch die Tochter verlieren, darum will sie lieber mit ihr darben, für sie betteln, ehe sie allein im Leiden lassen. Das ist Liebe zum Todten und zur Lebenden, die mehr als Alcesten's und Sigunen's ist. Daß Ruth für ihre Schwieger thut, was als das höchste kindlicher Liebe der Dichter für Antigone erfand, als sie den blinden Vater nicht verließ, findet kaum ein Beispiel. Ein tiefer gehender Conflikt läßt sich auch kaum wahrnehmen. Er hatte begonnen, als Elimelech sein Volk verließ, um dessen Leiden nicht zu theilen. Er hatte sich ferner begründet, als seine Söhne in der Fremde Moabs Töchter gegen das Gesetz Israels zu Frauen nahmen. Er brach aus, als die Männer starben. Die Liebe zu ihren israelitischen Gatten hatte die Frauen in der Heimat fremd, die Liebe zu den Töchtern, die Moabitinnen waren, Noomi in Israel verwaist gemacht. Nation, Gesetz und Brauch sollten Schwieger und Schnüre scheiden. Liebe hatte sie verbunden, Liebe löst auch allein den Conflikt. Aber es kann dies nur eine solche, wie sie Ruth besaß. Orpa entgeht ihm, als sie nach Moab zurückkehrt, Ruth endet ihn, als sie mit Noomi geht.

**Deine Schwägerin kehrte heim zu ihrem Volke und zu ihrem Gotte.** In diesen merkwürdigen Worten liegt der Schlüssel zum Verständniß von V. 11 — 13. Die Töchter hatten V. 10 zu ihr gesagt: „Wir wollen mit dir gehen zu deinem Volk." Es ist Noomi's Schmerz, sie darüber in aller Zartheit belehren zu müssen, daß dies in dem Sinne gar nicht geht, wie es jene meinen. Sie mußte ihnen andeuten, daß ein tieferer Unterschied der jetzige Grund zum Scheiden ist. Was ihre Söhne in Moab thaten, sei nicht Brauch in Israel. Die persönliche Liebe zu ihnen sei zwar so groß, daß sie ihnen auch ihre anderen Söhne gäbe, wenn sie solche hätte, aber Israels Volk sei durch Israels Gott von allen andern Geschlechtern geschieden. Orpa hat dies verstanden. So groß ihre Herzlichkeit für Noomi war, so war doch ihr natürliches Verlangen nach einer andern Ruhestatt, im Hause eines Gatten, noch größer, und da sie in Israel diese Hoffnung nicht hatte, so nahm sie Abschied und ging. Darum spricht denn nun auch Noomi jetzt deutlich zu Ruth: Sie ging heim zu ihrem Volk und zu ihrem Gott. Nicht das verschiedene Volk, sondern der verschiedene Gott trennt uns hier an den Thoren Israels.

**Und Ruth sprach: dein Volk ist mein Volk, und dein Gott mein Gott.** Noomi's Haus, ihr Wesen und Leben hat ihr die Liebe ihrer Schnüre erweckt. Ruth hängt an ihr und will sie nicht lassen, obschon Armuth und Elend ihrer harren. Um der Liebe zu ihr will sie nicht blos Heimat und Familie aufgeben, sondern auch allen Genuß des Herzens, der ihr dort noch beschieden wäre. Sie hängt so an ihr, obschon sie aus Israel ist. An ihr und ihrem Hause ist Israel so erschienen, daß es in ihr auch geliebt wird. Wer wird nicht zu einem Volke gehen wollen, dessen einzige Vertreter so liebens-

---

nicht Schwägerin an sich, sondern nur hier „die andere, zweite, die Mitschwiegertochter," übersetzt. Es kommt in den klassischen Autoren nicht vor, denn συννυμφοκόμος bezieht das σύν auf κόμος. Das hebräische Wort hat den Namen vom Kranz, den man der Braut wie dem Bräutigam aufsetzte (vgl. Mader de coronis. Helmst. 1662. p. 35 etc.) Seine Symbolik schließt tiefsinnige poetische Gedanken ein. Eine Einschließung stellt er auch vor, aber von Blumen, einen Einschluß der Vollendung und Krönung.

werth waren, wie Noomi und ihr Haus. In Moab hatten die Schnüre nicht erfahren, daß man mit Israel verbunden leben könne ohne den Gott Israels, denn sie waren in dem Ehebunde mit Söhnen Israels ohne in den Bund seines Gottes einzutreten. Jetzt erfahren sie durch Noomi's Andeutungen, daß, was die Brüder Machlon und Chiljon thaten, gegen den Brauch in Israel war. Sogleich thut sich diese Erfahrung in verschiedener Weise an Orpa und Ruth kund. Orpa wird abgeschreckt, weil sie nur an die Hochzeit denkt, die ihr verloren gehen möchte. Ruth wird angezogen, denn wenn das, was das Volk unterscheidet, sein Gott ist und geliebt werden muß, wer aus ihm stammt, so liebt sie auch den Gott. In Noomi liebt sie Volk und Gott. Ruths Liebe ist die wahre Liebe, sie hängt nicht an der Mutter aus Vortheil, sondern wegen ihrer Tugend und Lieblichkeit. Sie will eins mit ihr sein, so lang sie lebt. Sie will sie nicht allein lassen, wo sie auch ist. Was sie hat, will sie auch haben, ihr Volk und ihren Gott. Dies drückt sie auch gleich so entschieden aus, daß sie V. 17 bei Jehovah, dem Gotte Israels, schwört. Die jüdischen Ausleger haben nach dem Targum einen Dialog angenommen, in welchem Noomi der Ruth erst die Schwierigkeiten des Glaubens an den Gott Israels auseinandergesetzt hat. Allein dies sollte nur didaktisch für spätere Erfahrungen gelten. In unserer Erzählung ist das Bekenntniß Ruths: „Dein Gott ist mein Gott," die höchste Stufe ihrer Hingebung, welche sie ihr beim Leben widmet. Nichts soll ihre Liebe scheiden, denn was sie scheiden könnte, machte sie unvollkommen. Da aber der Gott Israels der wahre Grund ist all der Liebe, welche Ruth für ihre Freunde in Israel empfand, so ist ihr Bekenntniß zu ihm der Schlußstein ihres Gelübdes. Es ist zugleich die wahre Lösung des vorhandenen Confliktes, in welchen Menschen, die sich liebten, gekommen waren. Wenn Ruth den Gott Israels bekennt, löst sich das Unrecht ihres Gatten, der die Moabiterin nahm, trotz ihres Abgottes von Moab. Die Einheit des Geistes ist eingetreten, die wahre Liebe beweist und noch in der Erinnerung versöhnt. Noomi's Schmerz war ja darum so groß, weil sie nicht blos Kinder verlor, sondern auch die Schnüre, die sie hatte, aufgeben und allein bleiben sollte. Und zwar war Liebe der Zwang der Trennung, so wurde denn auch Liebe das Band der stärkeren Einigung. Wenn Noomi um Moabs willen glaubte besonders aus der Gnade Gottes gefallen zu sein, so will Ruth trösten, die aus Moab um ihretwillen in das Volk Gottes eingegangen ist.

**Und sie sah, daß sie darauf bestand.** Aeltere Ausleger haben wohl zwar die Meinung gehabt, als ob Noomi mit ihrem früheren Zureden an ihre Schnüre, wiederheimzuziehen, es nicht ernstlich gemeint habe. Es sei eine Probe gewesen, auf welche sie sie stellte. Sie nehmen diese Meinung an, um Noomi von dem Vorwurf zu befreien [1]), daß ihr so wenig daran gelegen hätte, die Töchter nach Israel und in dessen Glauben einzuführen (Rambach: **Quaerunt hic interpretes an recte fecerit Noomia etc.**).

Aber die eine wie die andere Annahme ist ein dogmatischer Anachronismus. Noomi konnte keine Missionsgedanken in modernem Sinne haben, und es kann ihr das nicht zum Vorwurf gereichen. Die Liebe, auf welcher der Segen der ganzen Erzählung beruht, offenbart sich eben daraus, daß Noomi und ihre Schnüre verschiedener Nation und Religion gewesen. In diesem Gegensatz, den eine zehnjährige Ehe nur lieblich verdeckt hat, ruht ja eben der Conflikt des Scheidens. Vor mehr als zehn Jahren war es ein prinzipielles Unrecht, daß die Söhne Noomi's Moabitinnen beiratheten. Aber in der trefflichen Wahl, die sie trafen, verhüllte sich die Ungesetzlichkeit. Was damals nicht geschehen war in der Blüthe des Glücks, daran konnte Noomi nun nicht denken. Noomi's großsinnige Liebe bewies sich vielmehr jetzt, daß sie ihre Schnüre abredete mit nach Israel zu kommen. Sie wären ja mitgegangen, wenn die verstorbenen Männer statt in Moab zu bleiben, heimgekehrt wären. Aber mit ihrem Tode war eigentlich jedes Band mit Noomi gelöst. Freilich fühlt Noomi nun den Schmerz, der aus der abnormen Handlung ihres Mannes und ihrer Söhne entstanden ist. Wären die Schnüre aus Israel gewesen, so war es natürlich, daß sie nicht einsam heimzugehen brauchte. Sie fühlt, „daß die Hand Gottes wider sie sei." Wie unzart wäre es nun — ja, wie unheilig, wenn Noomi jetzt — wo sie selbst arm, ohne Zukunft war, nur daß die Schnüre mit ihr gingen, ihnen angeboten hätte, nicht blos das Land Moabs, sondern auch seinen Gott zu verlassen. Wenn sie es ja gewollt hätte, so durfte sie es jetzt kaum thun. Es gehört zu den Symptomen des Confliktes, daß sie es nicht thun konnte. Der scheinbare Eigennutz hätte in diesem Augenblick das reine Verhältniß der Liebe zwischen ihnen befleckt. Noomi mochte jetzt fühlen oder glauben — was sie nie im Herzen erwog — und durfte doch nichts thun als abreden. Anmuth und Erhabenheit der ganzen herrlichen Scene wäre geradeaus mit rauher Hand zerrissen. Der große Unterschied zwischen Orpa und Ruth tritt eben darin heraus, daß Orpa dem Abreden nachgibt, Ruth widersteht. Ruth hat das zarte Herz, zu verstehen, daß Noomi abreden muß, und auf alle die unausgesprochenen Gründe Noomi's, weßhalb sie abreden muß, antwortet sie mit ihrem Gelübde. Noomi redet ab, weil sie arm sei — „sie wird überall mit ihr herbergen" — weil sie unter anderm Volke leben werde — „dein Volk ist mein Volk," — weil sie einen andern Gott habe — „dein Gott ist mein Gott" — sie habe für sie keinen Gatten — „nur der Tod werde sie von ihr, der Noomi, trennen." Darin ruht eben die herrliche Lösung des Confliktes: Noomi mußte abreden, damit Ruth freiwillig, aus eigenem Liebesdrang, Gott und Volk Israels annehme. Nachdem dies geschehen und sie wahrhaftig darauf beharrt, dann erst läßt es Noomi zu und hörte sie auf ihr abzureden.

Anmerkung zu V. 8: „Es thue Gott euch Liebe an, wie ihr sie an den Todten und mir gethan habt." Die Liebe, welche in der Ehe Mann und Weib verbindet, versöhnt die Gegensätze, welche verschiedene Nationalität mit sich führt. Sie macht Frieden, ein gutes Gewissen und Angedenken. Auch christliche Häuser mögen sich das gute Verhältniß zwischen Noomi und ihren

1) „Sed alii tamen Hebraei pariter ac Christiani interpretes Noomiam a reatu liberant et non serio sed tentandi animo id egisse statuunt." Rambach, S. 743.

Schnüren vorhalten. Es kam aus der rechten Liebe der Gattinnen zum Manne und der Mutter zu den Söhnen. Es war rechte Liebe, die sich freut, wenn die Geliebten im Glücke auch durch Andere sind. Die Eifersucht der Mutter auf ihre Schwiegerkinder, der Gattinnen auf den Gehorsam des Sohnes gegen die Eltern stammt nicht aus der Liebe.

Ein schönes Verhältniß zur Schwiegermutter offenbart schon das Evangelium. Jesus tritt in das Haus des Petrus, dessen Schwiegermutter am Fieber krank liegt. Man bittet und fragt ihn um Hülfe und er heilt sie, immer von Liebe in der Kraft der Wunder voll, wo er Liebe sieht (Matth. 8, 14; Mark. 1, 30; Luk. 4, 38). Der Ausdruck *πεϑερά*, den die Evangelien anwenden, steht in der Septuaginta, auch wo von Noomi die Rede ist.

Eine merkwürdige Stelle, die ganz seines erhabenen Geistes würdig ist, hat Origenes (vgl. zu Hiob lib. 1): „Selig ist Ruth, die so sehr an ihrer greisen Schwiegermutter hing, daß sie diese bis zum Tode nicht verlassen wollte. Deßhalb ward sie mit Recht in der Schrift hochgepriesen, bei Gott aber bis in undenkliche Zeiten beseligt. Nichtsdestominder wird er richten und verdammen in der Auferstehung alle boshaften und gottlosen Schwiegertöchter, welche ihren Schwiegereltern Schmähung und Unrecht zufügen, nicht eingedenk, daß sie ihnen ihre Männer gezeugt und genährt haben... Wenn du daher deinen Mann liebst, o Weib, so liebe auch die, welche ihn geboren haben, und so sich einen Sohn, dir einen Gatten aufzogen. Will nicht den Sohn von Vater oder Mutter trennen!... Will nicht den Sohn antreiben, Vater oder Mutter zu mißachten, daß du nicht bei dem Herrn in das Gericht fällst am Tage der schrecklichen Untersuchung und des Gerichts."

Aber diese herrlichen Worte haben nicht den rechten Widerhall gefunden. Selbst Hieronymus sagt: propemodum naturale est, ut nurus socrum et socrus oderit nurum. Und doch ist es niemals der Fall gewesen, wo christliche Tugend wirklich lebendig war.

Monica, die Mutter Augustins, hatte nicht wenig von ihrer Schwiegermutter zu leiden. Diese unterstützte die ungehorsamen Mägde gegen Monica. Sie ließ sich von ihnen allerlei Böses zutragen. Die Schwieger schalt sie und reizte sie täglich. Aber Monica setzte ihr eine zuvorkommende Liebe, stillen Gehorsam, liebliche Geduld in dem Maße entgegen, daß die gereizte Schwieger überwunden und die Freundin und Beschützerin ihrer Schwiegertochter blieb bis an das Ende. Aus einem solchen Herzen konnte auch eines solchen Mannes, wie Augustin war, Glauben und Geist entspringen (vergl. Barthel, Monica S. 31).

Nicht blos die Geschichte, auch die Sage und Dichtung des Mittelalters stellt häufig die Leiden der Schwiegertöchter dar, die ihnen die Mütter ihrer Männer anthaten. Es gehört in die Schwansage des Niederrheins die eigenthümliche Erzählung von Matabruna, der bösen Frau des Königs von Lillefort, die ihre gläubige und fromme Schnur Beatrix verfolgte und quälte, bis jene doch den Sieg durch Gottes Hülfe davontrug (vgl. Wolf, Niederländische Sagen S. 175. Meine Abh. über den Schwan S. 24 ꝛc.).

Man kann sich in die Stimmung der treuen Ruth versetzen, als sie ihren Mann auf dem Todtenbette sah, — wenn man die Worte Joh. Heermanns hört:

„Bei wem soll ich auf dieser Welt
Rechtschaffne Liebe finden?
Der meiste Theil nicht Glauben hält,
Die Treu will gar verschwinden.
Ich glaub' und red' es ohne Scheu
Die best' ist doch getraute Treu,
Die muß ich jetzt entrathen."

Denn seine Gattin war gestorben.

Als Hermann Boerhave's Stiefmutter gestorben war, schrieb der weltberühmte Arzt: Alle meine Kunst, welche ich Gott verdanke, wandte ich an und halbe Nächte dachte ich über ihre Krankheit nach, um ihr Leben zu verlängern, aber vergebens..... Aber ich weine auch, so oft ich daran denke, daß ich nun nie mehr Gelegenheit haben soll, ihr meine Liebe, Ehrerbietung und Dankbarkeit zu beweisen, und gar nicht trösten würde ich mich können, wenn ich, so lange ich mündig war, nur ein einziges Mal unehrerbietig und undankbar gegen sie gewesen wäre."

Man sieht, wie tief es ist, daß in der deutschen Sprache glauben und lieben eigentlich eines Stammes sind. Gothisch heißt liubs lieb, geliebt. Liuban, geliebt sein. Dazu gehört laubjan, galaubjan, glauben. Bei Ulfilas ist sogar Röm. 15, 13 auch elpis, die Hoffnung, mit lubains übersetzt. In der That: Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei sind eins, aber die größte ist die Liebe.

### V. 19—22.

### Trauer und Buße.

19 Und sie gingen Beide, bis sie nach Bethlehem kamen, und da sie nach Bethlehem
kamen, da gerieth die ganze Stadt in Bewegung ihretwegen, und man sprach: Ist das
20 Noomi? *Und sie sprach zu ihnen: Nennet mich doch nicht Noomi, nennet mich Mara,
21 denn es hat sehr bitteres Leid Schadai über mich verhängt. *In der Fülle bin ich weg-
gegangen, und leer hat mich Gott heimgeführt, warum nennt ihr mich Noomi und Gott
22 zeugte wider mich und Schadai that mir Leid an. *Und so war Noomi heimge-
kehrt und Ruth, die Moabiterin, ihre Schnur, mit ihr nach ihrem Weggange aus den
Gefilden Moabs, und gerade kamen sie nach Bethlehem beim Beginn der Gerstenernte.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und sie gingen Beide.** Noomi hat nichts mehr gesagt. Sie hörte auf, abzureden. Sie ließ zu, daß Ruth mit ihr ging, und diese machte Ernst aus ihren Worten. Sie begleitete sie wirklich, und so geschah, daß Noomi nicht allein, also nicht völlig verlassen und hülflos heimkehrte.

**Da gerieth die ganze Stadt in Bewegung ihretwegen.** Für die Stadt, die Frauen zumeist, war es ein ungemeines Ereigniß, daß Noomi wiederkehrte. Die Stadt gerieth in einen friedlichen Aufruhr. Alles lief, erzählte, staunte. Es waren ja mehr als zehn Jahre verstrichen, seitdem sie Bethlehem verlassen hatte. Es wird damals genug geredet worden sein, als Noomi mit ihrem Manne wegzog, und zwar unter anderen und besseren Umständen. Man kann annehmen, daß ihr Wesen schon damals in Bethlehem werde Theilnahme und Liebe erweckt haben. Ihr Mann gehörte ja auch zu einer hervorragenden Familie der Stadt. Alles dies macht es natürlich, daß die Nachricht, Noomi sei ärmlich und traurig in Bethlehem eingezogen, sich wie ein Lauffeuer verbreitete und für die gute Frau ein unangenehmes Aufsehn erregte [1]). „Ist das Noomi", ruft Alles aus.

**Nennet mich doch nicht Noomi, nennet mich Mara.** Allerdings führte das Erstaunen über solche Rückkehr Noomi's mannigfache Betrachtungen mit sich, die von einer Frau zumal tief gefühlt werden. Nicht blos der äußerliche Vergleich von „damals" und jetzt", sondern auch die Motive des einstigen Weggangs kommen in Erinnerung. Damals entsprach Noomi's Wesen und Leben dem Namen voll Lieblichkeit und Freude, den sie trug. Jetzt könnte sie eher „Mara", nicht süße, sondern bittere, traurige heißen. Man sieht, daß die Eigennamen noch immer in ihrer Bedeutung durchsichtig erhalten wurden. Offenbar will Noomi durch diese und die kommenden Worte die Einwohner von Bethlehem von ihrem Geschicke unterrichten. Ich bin nicht mehr die alte Noomi, sondern was ich an Glück besaß, habe ich verloren. Ich habe nichts mehr an mir, was wohl schmeckt, sondern wie ein salziger, bitterer Brunnen ohne Geschmack ist mein Leben.

**Denn sehr bitteres Leid hat Schadai über mich verhängt.** Warum Schadai? Der Brauch dieses Beinamens Gottes muß auch hier noch mit der prägnanten eigentlichen Bedeutung desselben zusammenhängen. Die Erklärung, die sie erfahren muß, kann nicht mit der sprachlichen Ableitung von שדד zusammenhängen, was immer im üblen Sinn erscheint. Man wird ihr nahe kommen, wenn man die Stellen in Betracht zieht, wo der Name zuerst und mit Nachdruck gebraucht wird. Wir heben daher die der Genesis aus, wo Schadai, außer bei Hiob, am meisten vorkommt und zwar überall als der gnädige, fruchtbare, die Fortpflanzung des Menschen gewährende Gott. Er wird 1 Mos. 17, 1 Gott beigelegt, wo dem Abraham verkündet wird: „Ich mache dich fruchtbar über die Maßen, zum Vater der Menge mache ich dich ꝛc." Ebenso 1 Mos. 28, 3: „Gott Schadai wird dich segnen und fruchtbar machen." 1 Mos. 35, 11: „Ich bin Gott Schadai, sei fruchtbar und mehre dich." 1 Mos. 48, 3: „Schadai erschien mir... und sprach: Ich mache dich fruchtbar und mehre dich." 1 Mos. 49, 25: „Schadai wird dich segnen... mit Segnungen der Brüste (Schadaim) und des Schooßes." Darum wird es auch Kap. 43, 14 gebraucht, wo es sich um das Geschick der Kinder Jakobs handelt. Dieser gnädige, Fruchtbarkeit und Leben spendende Gott gibt seinen Segen den Berufenen und Frommen, aber dem Sünder und dem Geprüften fügt er Zucht zu und nimmt, was er sonst zu geben pflegt. Darum tritt der Name in Hiob besonders heraus, der an Kindern und Segen gezüchtigt worden ist, wie es Kap. 8, 3 heißt: „wird Schadai bringen die Gerechtigkeit! Wenn deine Kinder gegen ihn gesündigt, so ließ er sie hinfahren an der Hand ihrer Sünde ꝛc." Und in diesem Sinne braucht auch Noomi den Namen Schadai, wo sie von ihrem Elend erzählt. Denn der Tod ihres Mannes und ihrer Söhne hat ihr Geschlecht verwaist und unfruchtbar gemacht. Daher ist die Annahme eines Stammes שדה, der noch im Arabischen „bewässern und befruchten" heißt, ganz unzweifelhaft. Denn daß alle Fruchtbarkeit aus Bewässerung, welche die Dürre löst und den Durst stillt, herkomme, ist eine, zumal im orientalischen Alterthum, tiefeingreifende Vorstellung. Zahlreiche mythische Bilder des Heidenthums stellen ihre Heroen als Sieger der Dürre und Unfruchtbarkeit durch Befreiung des Regens und der Ströme dar. Der Name des indischen Gottes Indra wird von ind = und fließen abgeleitet, heißt also gleichsam der „Regenspender", welcher die Wolken frei macht, daß sie Regen spenden können (vgl. E. Meyer, Ind. Liederbuch S. 147 u. 148). Der rechte Regen- und Segenspender, Fruchtbarkeit der Felder, Thiere und Menschen Gewährer und Vermehrer ist der lebendige, persönliche Gott als Schadai. Aus jenem Stamme שדה ist auch שד, mamma zu erklären, der eigentliche Regen- und Segensquell für Menschen und Thiere, wie sie Gellius 12, 1 fontem sanctissimum corporis und den Erzieher des Menschengeschlechts nennt. Man erkennt daraus den weitverbreiteten Sprachstamm, dem schada, bewässern, schad, aram., tad (mamma) angehört, denn es hängt mit sanskrit. dhe, griech. θῆσαι, goth. daddjan (tutta, ahd. ꝛc. Vgl. Benfey gr. Gr. 2, 270) zusammen, worin überall die Bedeutung von tränken, säugen vorhanden ist. Von dem griech. Worte ist der Name der Göttin Thetis abgeleitet als „Amme des Menschengeschlechts" (vgl. Welker, gr. Mythol. 1, 618). Daß Artemis von Ephesus als eine multimammia dargestellt wird, ist nicht nur aus antiken Bildwerken, sondern auch aus den Kirchenvätern bekannt, wie Hieronymus sagt: „omnium bestiarum et viventium esse nutricem mentiuntur." (In Prooem. Epist. Pauli ad Ephes. [1]). — Noomi hatte ihren schönen Namen mit Recht getragen, als sie mit einer blühenden Familie nach Moab ging — nun aber hat Schadai, der jenen Segen gab, ihn wieder genommen.

**In der Fülle bin ich weggegangen, und leer hat mich Gott heimgeführt.** In der Fülle von Familienglück, von Freude an ihren Söhnen und in der Hoffnung auf ein fröhliches Alter, in Mitten von Kind und Kindeskind. Aber leer an Allem dem, an Besitz und an Hoffnung, hat Gott sie zurückgeführt. Ein Bußgefühl geht durch ihre Klage. Ich bin gegangen, obschon ich in Fülle war, und weil ich also ging, komme ich leer zurück. Es steht darum: „ich bin gegangen und Gott hat mich heimgeführt."

---

1) Der Midrasch hat, was die Scene noch drastischer macht, den Zusammenfluß der Einwohner sich daraus erklärt, daß an diesem Tage gerade die erste Frau des Boas zu Grabe getragen wäre (vgl. Ruth Rabba 31. d.)

1) Selbst Serarius denkt daran S. 708, quaest. 32.

Als ich ging, war es mein Wille, nicht Gottes. Jetzt hat mich Gottes Gericht zurückgeschickt. Mit dem einen Wort läßt sie ihren Jammer aus, daß sie damals in den Zeiten der Hungersnoth ihr Volk verließ, ob sie selbst doch glücklich war. Wie übel es ist, wenn man eigenem Willen folgt, der nicht in Gottes Gesetzen ruht! — der Mensch geht, aber Gott bringt heim. Die herrliche Natur der Noomi bezeichnet aber nicht blos dieses Bußgefühl, sondern noch ein anderer Zug, den man nicht übersehen darf. Sie sagt: Ich bin gegangen, mir hat Gott Leid angethan. Sie sagt nicht: Wir gingen; mein Mann nahm mich mit, ich bin doch nur meinem Manne gefolgt. Kein Hauch der Anklage gegen Elimelech und der Entschuldigung ihrer selbst. Eigentlich lag ja die Schuld bei Mann und Söhnen. Sie waren die Urheber der Dinge, die nicht gut endeten. Aber sie gedenkt dessen nicht. Sie klagt weder jene an, noch beklagt sie sie eigentlich. Nicht von dem Uebel, das jene erfuhren, spricht sie. Ich ging und leer hat mich Gott heimgeführt, leer und verwaist an Mann und Kind. Darum wiederholte sie, nennt mich nicht Noomi! Der Name schließt, wenn sie ihn hört, den ganzen Contrast ein von dem, was sie war und jetzt ist.

**Denn Gott zeugte wider mich** עָנָה בִי. Der innere Zusammenhang mit dem vorhergehenden Gedanken bestärkt die Richtigkeit der masorethischen Punktation. Mit Recht ist man abgegangen von der Lesart der Septuag. „Er hat mich gebeugt," was nur eine Umschreibung des Sinnes ist. Was Bertheau für die Schwierigkeit der Stelle hält, daß nicht Gott wider einen Menschen zeugen solle, während sonst nur Menschen ein Zeugniß ablegen, ist gerade der besondere Gedanke Noomi's: „Ich bin gegangen, spricht sie, und Gott hat gezeugt, daß dieses Gehen eine Sünde war. Durch das Ende meines Auswanderns hat Gott gezeugt, daß sein Anfang nicht in ihm, sondern in uns gewurzelt hat. Es ist dem frommen Bewußtsein eigenthümlich, den Ausgang aller Lebensdinge Gott zuzuschreiben. War es recht oder nicht, daß ich (nämlich Elimelech und sie) nach Moab ging? Menschen konnten darüber in Zweifel sein. Aber das Ende, sagt sie, gibt das Zeugniß gegen uns, die wir es wollten. Gott zeugte wider sie, denn „Schadai that mir Leid an." Dadurch, daß Gott als Schadai mir Leid zufügt, zeugte er wider mich. Es sind die beiden Sätze ויהוה ענה בי — ושדי הרע לי nicht sowohl parallel, als einander bedingend zu fassen. Im Verluste meiner Kinder und meines Geschlechtes, sagt Noomi, erkenne ich, daß er mich als schuldig erklärt, wie es auch der Chaldäer vortrefflich wiedergibt. Zugleich tritt die Bedeutung von Schadai hier wieder lichtvoll heraus. Denn nur darum ist er es, der ihr Leid anthut, weil sie die Kinder verlor. Was Gott als Schadai, der Fruchtbarkeit Gebende — nun an ihr thut — indem er die Früchte verwelken ließ, beweist, daß Gott gegen sie zeugte. הֵרַע ist gebraucht wie auch Jos. 24, 20. „Wenn ihr Gott verlassen werdet, so wird er euch Leid anthun (הֵרַע לָכֶם) und euch aufreiben."

**Und so war Noomi heimgekehrt und Ruth mit ihr.** Die Neugier der Einwohner von Bethlehem ist gestillt; sie haben auch die Geschichte von Ruth gehört. Damit war ihre Theilnahme auch zu Ende. Noomi war arm und von Gott verlassen, wenigstens nach der frommen Bußgesinnung der guten Frau selbst. Wie natürlich, daß sie auch in ihrer Heimat allein stand. Aber Ruth war bei ihr. Sie hatte ausgehalten auf dem Wege und blieb fest, als sie in Bethlehem ankam. Da auch dort Niemand sich ihrer Schwieger annahm, blieb sie allein ihre Stütze und Genossin. Ausdrücklich wird noch einmal wiederholt „und Ruth, die Moabitin, ihre Schnur, mit ihr, auf ihrem Weggange aus den Gefilden Moabs." Niemand anders war bei ihr, als Ruth, — die aus Moab den Weg mit ihr gegangen ist, um ihre Schwiegermutter zu pflegen. Was wäre mit Noomi geschehen, wenn Ruth sie wie Orpa in Stich gelassen hätte! In Armuth und Demüthigung, bitterer wie der Tod, wäre sie versunken. Freilich hatte auch sie mit ihrem Manne Israel in den Zeiten der Noth verlassen. Aber nicht sie konnte dafür verantwortlich sein, wenn auch ihr Edelmuth sich und Niemand Anderen anklagte. Anderseitig hatte sie genug gebüßt und ihre Schuld bekannt. In Bethlehem ließ man es die arme Noomi fühlen, daß sie jetzt den Namen „Mara" bitter trug. Nur Ruth betrachtete weder früher noch später. Sie reflektirte nicht über glückliche und traurige Zeit. Wie sie in guten Tagen geliebt, so blieb sie in bösen treu. Noomi wäre allein und bedürftig gewesen in ihrer Heimat, bei Blutsverwandten, in Israel, wenn nicht die Fremde, die die Witwe ihres Sohnes war, aus weiter Ferne sie begleitet hätte. Noomi war noch nicht ganz unglücklich, wenn sie solche Liebe besaß. Denn Gott sieht solche Treue an.

**Und es war im Anfang der Gerstenernte.** Also im Anfang der Ernte überhaupt. Es wird dies gesagt, um anzudeuten, daß die Hülfe Gottes nicht lange auf sich warten ließ. Gerade die Ernte gab die Gelegenheit, in der größten Noth für beide Frauen Trost und Lohn zu bereiten.

## Zweites Kapitel.

### V. 1.

### Der Verwandte.

1 **Und Noomi hatte [in Bethlehem] einen Gefreundten ihres Mannes, einen tapfern Helden, aus dem Geschlecht des Elimelech, und sein Name war Boas*).**

*) Der Midrasch (Ruth Rabba 31. c.) macht die nicht immer günstige Bemerkung, daß, wenn gesagt wird „und sein Name war", das Wort שם Name voransteht, wenn es einen tüchtigen, nachsteht, wenn es einen schlechten Mann betrifft.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

Bevor die wundervolle Hülfe, welche Treue und Liebe belohnt, des Näheren erzählt wird, erfahren wir zuerst in Kürze von dem Vorhandensein des Mannes, der diese Hülfe zu gewähren auserselen ist. Bisher waren die handelnden Personen nur Frauen gewesen, liebevoll und trefflich beide, jetzt wird der Mann geschildert, das Muster eines Israeliten, eines Hausherrn und Gutsherrn, im Krieg und Frieden.

**Noomi hatte einen Gefreundten.** Der Ausdruck dafür ist מְיֻדָּע. Zwar ist in unsern Texten מידַע punktirt und darum als kri מודָע angezeichnet. Aber nur noch einmal kommt מֹידָע (Sprüche 7, 4) vor und vielleicht ist auch da מְיֻדָּע zu punktiren. Die Lesart מידע ist von der Masora nur wegen des Ruth 3, 2 vorkommenden מֹידַעַת vorgezogen. Die Form מְיֻדָּה ist häufiger, vgl. Ps. 55, 14. Noomi konnte auch bisher sagen: Du hast meine Freunde von mir entfernt (מידעי), wie Ps. 88, 9. Vgl. V. 19, wo es neben dem Geliebten (אֹהֵב) und Genossen (רֵעַ) steht. Auch was Ps. 31, 12 steht, hat sie erfahren. Vgl. Hiob 19, 14. Wörtlich heißt es allerdings nur Bekannter, doch drückt es mehr aus, als wir mit diesem Worte bezeichnen. Es war kein nächster Verwandter, aber der Familie als angehörig Bekannter. Es war eine Bekanntschaft, die in den Gränzen des Geschlechts galt, daher gilt das Wort soviel wie familiaris. In merkwürdiger Verbindung steht es 2 Kön. 10, 11, wo Jehu die Großen, die Gefreundten und Priester des Ahab erschlägt: Alles, was ihm anhing, von wegen Familie und Vortheils. Etwas näher noch als das griech. *γνώριμος* mag das lat. notus zuweilen gekommen sein, nicht sowohl Catull 79, 4 (si tria notorum basia reppererit) als Livius 3, 44, wo bei der Gewalt, welche der Virginia angethan wird, es heißt: „notos gratia (patris et sponsi) turbam indignitas rei virgini conciliat."

Mit Nachdruck wird hervorgehoben, daß Boas nur ein „מְיֻדָּע" gewesen. Nicht blos erklärt sich daraus eine gewisse Entfernung Noomi's von ihm, sondern seine Frömmigkeit, die trotzdem das ausführt, was ferner die Erzählung berichtet, leuchtet mehr hervor, wenn er nur ein entfernter „Verwandter", wie sich auch später zeigt, gewesen ist, als wenn man ihn nach einer unbegründeten Conjektur jüdischer Ausleger für den Brudersohn Elimelechs hielte.

**Einen tapfern Helden.** Der Mann wird in keinem andern Sinn so genannt, als Gideon (Richt. 6, 12), Jiftach (Richter 11, 1) und Andere, und gilt es nicht von seinem Reichthum und Vermögen. Er war ein tüchtiger Mann Israels in Krieg und Frieden. Wahrscheinlich hatte er sich in Kämpfen Israels gegen Feinde, vielleicht gegen Moab ausgezeichnet. Der Urvater Davids trägt mit Recht diesen Namen, wie Midrasch Ruth 31. d. aufmerksam macht. Der Name Boas בֹּעַז erklärt sich mit Hinblick auf den Namen der einen Säule, die Salomo aufrichtete und Boas hieß (die andere hieß Jachin), vgl. meinen goldenen Thron Salomo's S. 45, und ist nicht durch בו עז, sondern als ein contrahirtes בן עז, Sohn der Kraft und ausdauernder Stärke zu erklären. (Die Bedeutung alacritas bei Gesen., Keil u. A., würde schwerlich auf die Säule passen.)

## V. 2—17.

### Der Lohn der Treue beginnt.

Und Ruth, die Moabitin, sprach zu Noomi: Laß mich doch auf das Feld gehen 2
und zwischen den Aehren auflesen hinterher bei Einem, in dessen Auge ich Gnade finden
werde. Und sie sprach zu ihr: Geh, meine Tochter. *Und sie ging und kam und sam= 3
melte auf dem Felde hinter den Schnittern her, und sie traf aus Fügung ein Stück Feld,
das dem Boas gehörte, der von dem Geschlecht des Elimelech war. *Und sieh, da kam 4
Boas von Bethlehem und spricht zu den Schnittern: Gott mit euch, und sie sprachen
zu ihm: Es segne dich Gott. *Und Boas sprach zu seinem Diener, dem Aufseher über 5
die Schnitter: Wem ist dieses Mädchen da? *Und es antwortete der Diener, der Auf= 6
seher über die Schnitter, und sprach: Das moabitische Mädchen ist es, welches mit Noomi
hergekommen ist aus den Gefilden Moabs. *Und sie sprach: Laß mich doch lesen und 7
ich will zwischen den Garben sammeln, hinter den Schnittern her; und sie kam und blieb
seitdem vom Morgen an, und bis jetzt war ihre Ruhe im Hause wenig. *Und Boas 8
sprach zu Ruth: Hörst du wohl, meine Tochter, geh nicht zu lesen auf ein anderes Feld
und auch wende dich nicht von hinnen, sondern hier halte dich, bei den Mägden. *Deine 9
Augen [halte] auf das Feld, wo sie schneiden, und gehe ihnen [unbesorgt] nach; sieh, ich
habe den Leuten geboten, dir ja nichts zu Leid zu thun, und wenn du Durst hast, so geh
zu den Geräthen und trinke von dem, was die Leute schöpfen. *Da fiel sie auf ihr An= 10
gesicht und beugte sich zur Erde und sprach zu ihm: Wie habe ich Gnade in deinen
Augen gefunden, mich zu beachten, und ich bin eine Fremde! *Und Boas antwortete und 11
sprach zu ihr: Gesagt ist mir worden Alles, was du gethan hast an deiner Schwieger=

mutter nach dem Tode deines Mannes, und wie du verlassen hast deinen Vater und deine
Mutter und das Land deiner Heimat und gingst zu einem Volke, welches du nicht kann=
12 test, gestern und ehegestern. *Gott vergelte dir dein Thun, und es sei dein Lohn voll=
ständig von Gott, dem Herrn Israels, unter dessen Fittigen dich zu bergen du gekommen
13 bist. *Und sie sprach: Möchte ich Gunst in deinen Augen finden, denn du hast mich
getröstet und hast gesprochen zum Herzen deiner Magd, und ich war doch nicht eine dei=
14 ner Mägde. *Und es sprach zu ihr Boas: Zur Zeit der Mahlzeit tritt hier heran und
iß vom Brod und tauche dein Brod in den Essig. Und sie setzte sich neben die Schnitter,
15 und er reichte ihr geröstete Aehren, sie aß, wurde satt und ließ übrig. *Und sie erhob
sich wieder zu lesen, da befahl Boas seinen Leuten wie folgt: Auch zwischen den Garben
16 mag sie lesen, und verunglimpft sie nicht. *Und auch ausziehen*) könnt ihr für sie aus
17 den Bunden und es liegen lassen, daß sie es auflese, und fahret sie nicht an. *Und sie
sammelte auf dem Felde bis zum Abend und schlug aus, was sie gelesen hatte, und es
war gegen ein Efah Gerste.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Ruth, die Moabitin, sprach zu Noomi.** Noomi war offenbar in Noth. Es schien ihr Niemand zu helfen. Sie hatte auch nicht das Herz zu fordern. Jetzt zeigt es sich, daß sie einem traurigen Loos verfallen wäre, hätte Ruth nicht Treue gehalten. Und diese bewährte sich auch jetzt. Sie erbietet sich, da Gerstenernte ist, auf die Felder zu gehen und dort die Nachlese zu erbitten. Es war dies kein leichtes Anerbieten. Ruth mochte gar nicht wissen, daß nach israelitischem Gesetz die Nachlese der Ernte dem Armen und Fremdlinge überlassen werden sollte (3 Mos. 22, 23), daß der Israelit eine vergessene Garbe nicht zurückkehrend holen soll, sondern daß sie dem Fremdling, der Witwe und Waise gehören. Sie schien die Ausübung eines solchen Brauches wenigstens nicht zu erwarten, da sie die Erlaubniß ihrer Nachlese von der etwaigen Gunst eines Feldbesitzers zu erlangen hofft. Aber im besten Falle, welche trübselige Aufgabe für die einst so glückliche Witwe! Etwa wie eine Bettlerin sich behandelt, von rauhen Schnittern angefahren, ja angetastet zu sehen; in Hitze und Noth den Tag zu verbringen, um selbst hungrig am Abend einige Gerste heimzubringen! Dazu hatte sie Elternhaus und Vaterland verlassen, um im tiefsten Elend noch etwa als Fremde mißhandelt zu werden! Aber die Liebe, die sie erfüllt, läßt ihr Alles leicht werden. In ihr spricht sie nicht blos gute Worte, sondern sie thut sie. Sie vergißt Alles, um sich jetzt ihrer kindlichen Pflicht gegen Noomi zu erinnern. Und diese nimmt es an.

**Geh, meine Tochter.** Bis jetzt hat sie alle Hingebung Ruths nur schweigend geduldet. Sie hatte zwar aufgehört, ihr vom Mitgang abzureden, aber sie auch nicht ermuntert. Ruth hätte ja auch jetzt noch, nachdem sie Bethlehem erreicht, die Armuth der Mutter daselbst erfahren und das Gefühl der Fremdheit in Israel geschmeckt, zurückkehren können, — aber die Demuth, in der statt dessen Ruth um die Erlaubniß zu Mühsal und Arbeit für die Mutter bittet, überwindet auch in Noomi jede Rücksicht. Solches Bitten durfte nicht mehr blos hingenommen, nicht abgelehnt werden. Noomi läßt sie für sich selber Aehren lesen. Das Gewähren war auch für die Mutter nichts Leichtes. Die seltenen Charaktere der beiden Frauen treten auch hierbei großartig heraus. Ruth, die Alles hingegeben hat, ist demüthig, wie ein gutes Kind, und bittet noch um Erlaubniß, daß sie noch mehr hingeben dürfe; Noomi, die in der höchsten Noth — nichts von ihr annehmen wollte, um Ruth nicht mit in diese zu verwickeln, die ihr mütterliches Ansehen innehält, obschon ihr Alles gebricht, womit sonst die Menschen allein meinen solches innehaben zu können, hat keinen andern Lohn für Ruths Opfermuth, als daß sie ihn für sich anzunehmen bereit ist.

**Und sie traf aus Fügung.** Wörtlicher: „und es begegnete ihr als Loos das Feld des Boas." (ויקר fut. apoc. von קרה, קרא occurrere.) Ruth war in Bethlehem fremd, sie kannte weder Personen noch Besitzungen. Sie hätte können auf Felder fremder und unfreundlicher Gutsherren kommen. Die Fügung (mikre) wollte, daß sie, ohne es zu wissen, auf das Feld dessen kam, welcher aus dem Geschlechte Elimelechs war, also auch mit ihrem verstorbenen Manne entfernt verwandt war.

**Und sieh, da kam Boas von Bethlehem.** Ein schöneres Bild einer ländlichen Erntezeit ist nirgends mehr vorhanden. Man hört gleichsam die Arbeit der Schnitter rauschen[1]); hinterher sind die Mägde, welche das Geschnittene binden (V. 8). Der Inspektor achtet auf die Arbeiter des Fleißes und der Ordnung willen (V. 5). Wenn sie dursten, stehen nicht weit davon Wassergefäße zum Trinken. Die Felder dehnen sich um das Gut mit seinen Wirthschaftsgebäuden aus; wo die Ermüdeten eine Pause der Erholung finden können. Zur Essenszeit wurden den Arbeitern geröstete Aehren (wie noch jetzt, vgl. Ritter 14, 1043) und Brod gereicht[2]). Letz=

1) Vgl. Homer Il. 18, 551 in der Beschreib. des Schildes: „Drauf auch schuf er ein Feld tiefwallender Saat, wo die Schnitter mäheten, jeder die Hand mit schneidender Sichel bewaffnet."

2) Was sie wahrscheinlich unter den Schatten schöner Bäume verzehrten, wie Göthe es schildert (Herm. u. Doroth.):

*) של תשלו. In der Bedeutung „ausziehen" für שלל, ist gar nichts Ungewöhnliches, sondern nur Ursprüngliches. Es ist dasselbe Wort wie συλάω, und auch dies heißt erst ausziehen, denn vom Ausziehen der Rüstung des Erschlagenen entstand erst die Bedeutung von „Beute machen, plündern."

teres tauchen sie in einen Erquickungstrank, der aus Essig mit Wasser (etwa auch mit Oel vermischt) bestand [1]).

Aber das Landleben an sich hat nicht das paradiesische Glück, welches Vergil im Gegensatz zu dem üppigen und knechtischen Rom enthusiastisch schildert. Kaum wahr mag sein, daß sein Volk mehr arbeitsgeduldig und mit Wenigem begnügt ist, (patiens operum exiguoque adsueta juventus[2]) — sondern nur wenn ein frommer, Gott fürchtender Geist im Gutsherrn und in den Leuten ist, dann ist es erquickend, in der Stille und segensvollen Muße des Landguts zu leben. Dann auch gilt erst des Dichters Wort: Das keusche Haus bewahrt die Tugend (casta pudicitiam servat domus).

Ein solches Landleben tritt uns in den guten Zeiten Israels entgegen. Boas kommt selbst am vorgerückten Tage, seine Leute auf dem Felde zu besichtigen. Sein Gruß ist: Gott mit euch; ihre Antwort: Gott segne dich. In seinem Munde ist dies auch nicht blos gewohnte Form, sondern Gottes Bekenntniß drückt sich an ihm in Werk und Leben aus. Darum ist auch wie der Herr, so der Knecht. Der Inspektor kennt die Milde seines Herrn und handelt ihr nach. Dies zeigt sich gleich, als Boas kommt und das fremde Mädchen bemerkt. Daß er dies sogleich thut, ist nur ein neuer Zug des Landschaftsbildes. Auf den Feldern des Boas war es den Armen erlaubt, die gesetzliche Nachlese zu halten. Aber der Gutsherr kennt nicht blos seine Leute, auch die Bedürftigen. Ruth hatte er noch nie gesehen. Es wird sich auch ihr bescheidenes und edel zurückhaltendes Wesen sogleich markirt haben. Sie sah, die selber so lange Herrin war, nicht aus, wie die an eine bettelhafte Dreistigkeit gewohnten Andern. Wer ist, wie sie, wird schon durch natürliche Anmuth sich vor den Mägden selbst in derselben Tracht und Mühe ausgezeichnet haben. Sie mußte Boas auffallen, als er seine Leute und ihre Arbeit übersah. An den Inspektor richtet er die natürliche Frage: „Wem ist das Mädchen?" Es ist nach der Landessitte, nicht sowohl zu fragen: wer ist das Mädchen, weil darauf gewissermaßen weniger ankam, als: woher ist dies Mädchen, wie kommt sie hierher, welchem Gut gehört sie an? Mit der Antwort des Inspektors beginnt die schöne Zeichnung der beiden Hauptpersonen der ganzen Erzählung in ihrem ersten Begegnen, die von einer überraschenden Tiefsinnigkeit und Schönheit ist. Der Aufseher hatte Ruth gekannt; er braucht auch Boas nicht viel davon zu sagen, weil ja die Rückkehr Noomi's eine vielbesprochene Thatsache war. Aber es ehrt den Aufseher, daß er sie sogleich empfiehlt, indem er ihren Fleiß rühmt. Seit dem Morgen hatte sie nicht abgelassen zu lesen, kaum ein wenig im Hause geruht [1]). Dieser Ruhm des Fleißes schloß den ihrer Anständigkeit und Zurückhaltung ein. Sie war den Andern, die Aehnliches trieben, so unähnlich. Jene schwatzten und hatten ihren Sinn noch auf andere Dinge als auf das mühsame Geschäft, zu dem sie gekommen waren.

**Und Boas sprach zu Ruth: Geh nicht auf ein anderes Feld.** Das Interesse von Boas, der von der Moabiterin schon gehört, zumal doch Noomi ihn etwas näher anging, — was der Aufseher entweder nicht wissend oder aus Diskretion eines guten und klugen Dieners bei seinem Bericht übergangen hatte, — mußte durch ihr Lob, das er vernahm, nur wachsen. Darum trat er an sie heran, um persönlich mit ihr zu sprechen. Bei einem andern Mädchen, von dem solcherlei Gutes ihm berichtet ward, würde er dem Aufseher einige für sie günstige Aufträge gegeben haben. Hier traten ihm verschiedene eigenthümliche Momente entgegen. War es Noomi, die Witwe eines ihm Geschlechtsverwandten, welche gezwungen war, das Recht der Witwe auf den Feldern Israels in Anspruch zu nehmen? Oder war es die Moabiterin, die dafür, daß sie an Israel ihre Seele gehängt hatte, nun die Gnade des Fremden für sich geltend machte? In dem edlen Mann offenbaren sich augenblicklich alle diese Stimmungen; er erkennt eine gewisse Angehörigkeit, welche Ruth zu Gute kommen muß, als vorhanden. Es ist nicht eine gewöhnliche Magd, die ihm gegenüber steht. Nach moderner Sentimentalität würde er sich vielleicht ihrer geschämt haben. Er hätte ihr ein Stück Geld angeboten und sie fortgeschickt, damit man nicht erfahre, wie diese moabitische Bettlerin seine Verwandte sei! oder hätte ihr wenigstens nicht erlaubt, daß sie weiter lese! Nach alter, feiner und religiöser Diskretion kann er nicht so handeln. Man hat von ihm nichts verlangt. Er hat daher kein Recht, das Zartgefühl Anderer zu verletzen. Die Nachlese war ein Recht der Witwe und der Fremden. Es ist nicht gut, daß sie es nöthig hat, aber da dem einmal so ist — so kann er ihr es nicht wehren, sondern wenn er sich zu ihr bekennt, es nur unterstützen und erweitern. So handelt er auch. Ruth hatte bescheiden in der Ferne von Schnittern und Binderinnen gesammelt[2]). Boas ruft sie heran: „Geh auf kein anderes Feld." Damit bekennt er den ersten Grad seiner pflichtgemäßen Angehörigkeit. Sowohl um ihretwillen, denn würde sie über-

„Er war in der Gegend weit und breit gesehen..... Unter ihm pflegten die Schnitter des Mahls sich zu erfreuen am Mittag."

1) In der Beschreib. seiner Dienstbarkeit in Aegypten erzählt M. Heberer (Rosenmüller, Morgenland 3, 68): „Es ist in Wahrheit nicht zu glauben, wie der Zwieback, mit Essig und Oel genossen, einen müden und abgematteten Menschen stärke und wieder zu Kräften bringe." Die Römer nannten das Getränk ihrer Soldaten posca. Hadrian genoß es zur Ermunterung seiner Truppen selbst (Spart. Hadrian Kap. 10). Anders ist die Speise, welche den Schnittern (rapido fessis messoribus aestu) in Vergils Ecl. II, V. 10, nämlich Knoblauch und Quendel, nebst Anderem, bereitet ist. Einige andere gelehrte Bemerkungen bei Serarius, quaest XXIV, S. 788.

2) Vergil, Georgica 2, 472 ꝛc.

1) שבתה הבית. Es kann nur von einem Gutsgebäude die Rede sein, da es sonst die Arbeiter nicht wüßten. Und zwar ist nur von einem Ruhen, nicht blos von einem „Weilen" oder „Sitzen" die Rede, denn es ist der Gegensatz zur Arbeit. Die Septuag. ἐν ἀγρῷ, aber ἀγρός steht für ländliche Gebäude, für villa, castra in agro.

2) Es ist ein Unterschied, wenn sie nach V. 7 „בעמרים אחרי הקוצרים" sammelt bei den Garben, hinter den Schnittern, oder nach V. 15 „בין העמרים" sammeln darf „zwischen den Garben," unter den Schnittern.

all so gute Gelegenheit haben zu lesen, als er ihr gab, — als auch um seinetwillen! Was ihr eine Wohlthat ist, scheint auch ihm passend, daß Elimelechs Schwiegertochter nicht wie eine Hülflose umherirre.

**Auch wende dich nicht von hinnen.** Er hat sie — so ist diese Aeußerung nur zu verstehen — zu sich, der dicht bei den Schnittern steht, herangerufen. Gleich hinter den Schnittern standen die Mägde, welche banden. Wer bei diesen stehen durfte, hatte die beste Gelegenheit zu lesen. Ruth hatte bisher weiter zurück gestanden, da konnte ihr von Andern schon das Beste genommen sein. Boas erlaubt ihr, sich an die Mägde dicht anzuschließen und von da nicht zu weichen [1]). Er läßt sie eben lesen, aber er will ihre Lese reichlicher machen.

**Deine Augen** (halte) **auf das Feld, wo sie schneiden, und gehe ihnen nach.** Seine Sorgsamkeit ist aber nicht blos auf ihre reiche Lese, sondern auch auf die Person selbst gerichtet. Es ist eben keine gemeine Leserin, die er vor sich hat. Dicht bei den Schnittern ist zwar ein guter Platz zum Finden, aber in der Nähe der bäuerlichen Leute auch die Möglichkeit einer rohen Behandlung. Sie mochte auch so aussehen, um derbe Späße, wie sie gegen Frauen unter solchen Arbeitern vorkommen mochten, nicht unwahrscheinlich zu machen. Sie würde daher — das sieht er zuvor — sich lieber zurückhalten, als dicht in ihrer Nähe um das Lesen der Aehren sich bemühen. Immer in Angst vor dem, was um sie her ist, würde sich ihr Auge von dem Suchen auf der Erde abwenden. Sei unbesorgt, spricht er, ich habe schon befohlen, daß dich Keiner anrühre [2]). Du brauchst auf nichts Augen zu haben, als Aehren zu lesen. Handle ganz furchtlos, und wenn dich dürstet, laß dir dreist Wasser schöpfen und trinke.

**Da fiel sie auf ihr Angesicht.** Man kann deutlich hieran erkennen, daß, wer Liebe üben kann, allein auch versteht, sie zu empfangen. Niemand ist demüthiger, als der wahrhaft aus Liebe gibt, — davon ist Ruth ein Zeugniß — und darum zeigt sich Demuth nie schöner, als wenn die Liebe empfängt. Ruth hatte, ohne daß Jemand an sie Anspruch machen konnte, die größten Opfer gebracht, und dabei ist sie so sehr anspruchslos, gar nichts von Andern zu erwarten. Andere Menschen würden gerade beim ersten Gunstbeweise, der ihnen entgegenkommt, Gelegenheit genommen haben, zu sagen, daß sie eigentlich gar nicht an solche Arbeit gewöhnt seien. Der Dank wäre mit Klage und leiser Anklage verbunden gewesen über die Noth, in der sie sich befinde, obschon sie Moabs Volk und Gott mit dem von Israel vertauscht. Ruths Liebe geschah nicht aus Selbstsucht, daher flößte ihr, was sie in ihr that, kein eitles Selbstbewußtsein ein. Statt eines Seufzers, daß sie, die gesprochen: „dein Volk ist mein Volk, dein Gott ist mein Gott," kaum als Fremde in Israel mühsam ihre Nahrung finde, — äußert sie vielmehr einen demüthigen Dank gegen Boas: Wie komme ich zu solcher Gunst, da ich doch eine Fremde bin. Statt es natürlich zu finden, daß Boas sie besonders beachte (הכיר [1]), weil sie eine Fremde ist, ist sie selbstlos genug, für diese Gunst noch besonders zu danken, da sie doch eine Fremde sei.

**Und Boas sagte: Es ist mir gesagt worden** rc. Die Antwort, die Boas gibt, ist nicht blos die des Gutsherren, sondern des Israeliten. Er spricht aus der Fülle des Glaubens Israels heraus. Man fühlt den Mann, der ein Bewußtsein der Pflicht hat, im Sinne Israels zu handeln, wie er that. Die jüdischen Ausleger haben Boas für denselben, wie Ibzan den Richter (Richter 12, 8) gehalten, weil auch dieser aus einem Bethlechem war, aber (vgl. unsern Commentar) dies war offenbar das nördliche Bethlehem, und nicht Bethlehem Juda. Wenn sie solche Meinungen aussprechen, haben sie jedoch mehr den Geist, als die historische Thatsache im Auge. Sie glaubten nur andeuten zu müssen, daß, wenn von Boas gesagt sei, er sei ein „tapfrer Held", wie von andern Richtern, und an ihm Reichthum und Ansehen wahrnehmbar sei, er als Richter auch gewaltet haben müsse. Dies kann buchstäblich nicht behauptet werden, da, wenn es der Fall gewesen, es auch in unserer Erzählung nicht verschwiegen worden wäre. Es hat zwar gewiß noch andere tüchtige Männer, die Richter waren in ihren Städten (vgl. Commentar zu Richt. S. 28) in Israel während der sogen. Richterperiode gegeben, als die in unserm Richterbuche genannten Helden, und an Boas würde man ein edles Bild eines solchen haben. In seinen Worten wenigstens, — das läßt sich nicht verkennen, ist der Hauch eines frommen nationalen Bewußtseins wahrzunehmen, wie es einem israelitischen Hausvater und Helden geziemt, wenn er, wie hier, einer neuen Israelitin gegenübersteht.

**Was du gethan hast deiner Schwiegermutter.** Aus den Worten des Boas tritt heraus, was nach der zarten Weise der alten Erzählung oben gar nicht ausdrücklich gesagt worden ist. Ruth hat nirgends sich angemaßt, daß sie der Schwieger etwas Gutes damit thue, wenn sie mitginge nach Israel, „Ich will dich nicht verlassen," weiter hatte sie nichts gesagt. Wie Noomi zum erstenmal nach Bethlehem kommt und Alles sie neugierig ansieht, bricht sie zwar in Klagen aus, aber die Worte werden nicht erzählt, in denen sie den Ruhm ihrer Schwiegertochter verkündet. Aber verstanden hat sie, was Ruth an ihr gethan. Sie hat darum sich erst geweigert, das Opfer anzunehmen, dann aber hat sie dankbar davon berichtet und zwar, wie diskrete Gemüther thun, hinter dem Rücken Ruths, nicht vor ihrem Angesicht. Boas kann es nur wissen aus Erzählungen, die von Noomi selbst ausgingen.

Es war ein doppelt Verdienst, das Boas der Ruth anrechnet. Sie hat um der Liebe willen die größten Güter des Lebens verlassen. Sie war

---

2) Es wäre eine unnütze Wiederholung in Boas Rede, wenn mit dem „תעבורי מזה" (2. imp. fem.) nicht die Meinung ausgedrückt wäre, sie solle nicht von der Stelle, die sie jetzt vor ihm stehend, da er sie wird haben rufen lassen, einnahm, als einer günstigen weggehen.

1) נגע wird gerade von der gemeinen sinnlichen Betastung gebraucht.

1) Merkwürdig ist, daß dieses zu demselben Stamme gehört, wie נָכְרִי, der Fremde und Ruth sagt: „Wie kommt es, daß du mich besonders beachtest, obschon eine Fremde." Es treten nämlich im Hiph. הכיר und in נכרי, die beiden Ausläufer der Grundbedeutung nebeneinander, wie im Deutschen „unterscheiden" und „ausscheiden".

keine Waise, sie war nicht heimatslos, sie hatte, was ihr noth war, und verließ Alles, und zwar nicht um Etwas, was sie kannte, dessen Ersatz sie zu schätzen wußte. „Du gingst, sagt er, zu einem Volk, das du gestern[1]) und ehegestern, d. h. früher, gar nicht kanntest. Wie denn! hatte sie denn nicht ihre Familie, Noomi, ihren Mann gekannt, die aus Israel waren? Aber diese Familie lebte in Moab. Dort galt nicht Israels Volksgesetz. Nationale Sitten und Gebote, wie sie durch Israels Gott dem Volke eingeprägt sind, kannte sie nicht. Und doch hatte sie gesprochen: „Dein Volk ist mein Volk, dein Gott ist mein Gott."

**Gott vergelte dir dein Thun.** Wie es ein Doppeltes ist, was Boas an Ruth hervorhebt, so ist auch sein Wunsch in doppelter Form dargelegt. Erst im Allgemeinen „Gott belohne dein Thun." Unabhängig, ob Noomi aus Israel gewesen oder nicht, verdient ihre Liebe gegen die Schwiegermutter, um deretwillen sie Eltern und Heimat verlassen, göttlichen Lohn. Sie ist aber mit Noomi zu Israel gegangen und hat ihretwegen sich einem Volke vertrauensvoll angeschlossen, dessen Gesetz sie nicht kannte und nur in Mann und Mutter wiederleuchtend gesehen hatte. Für diese Liebe und Hoffnung möge dir Gott, „der Herr Israels," wie ausdrücklich dazu gesetzt wird, Lohn geben. Gott (Jehovah) ist in Israel verkündet. Wer ihn annimmt, kann auf ihn bauen. Wer in ihn seine Zuversicht setzt und auf ihn hofft (Ps. 91,1), den deckt er mit seinen Flügeln. Ruth hat vertraut, daß sie mit Noomi werde in Israel leben können. Sie hat nichts mitgebracht. Arm sind sie Beide gekommen. Sie hat Alles verlassen. Kaum daß sie das Nothdürftige haben zu ihrem Unterhalt. Aber sie wagte es, um der Liebe willen, dennoch den Gott Israels anzunehmen. Wie Abraham Alles verlassen hat, ist sie in die Ferne gegangen. Wie sie zu diesem Gott gesprochen hat; „ich bin dein großer Lohn (1 Mos. 15,1), so wünscht Boas, möge Gott ihr werden. Ein „voller Lohn", ein Lohn in der Fülle, wie ihre Liebe war, daß sie nichts vermißt, Alles wiederfinde und an ihr offenbar werde, was denen zu Theil wird, die unter seinen Fittigen sich bergen. Boas redet nicht, wie man zu einer moabitischen Bettlerin spricht. Nachdem er gehört, wer sie ist, sieht er sie mit den Augen der Freude über ihr frommes Thun an. Er redet wie ein Priester und Prophet zu ihr. Weil sie in Wahrheit es verdiente, er in frommer Begeisterung es also meinte, ging sein Wort auch in Erfüllung. Es wurde ihr ein voller Lohn, ein vollendender, ganz erfüllender zu Theil, was in שְׁלֵמָה liegt.

**Möchte ich Gunst in deinen Augen finden, denn du hast mich getröstet.** Der Eindruck der beiden Worte des Boas auf die demüthige Ruth muß ein köstlicher gewesen sein. Es war der erste Sonnenschein, der durch die Trauer und die Thränen vieler Wochen durchbrach. Sie hatte bisher nichts als Trennungsschmerz geduldet. Sie hatte gelitten am Grabe ihres Gatten, als sie auf dem Wege aus ihrer Heimat war, „wo der Eltern Häuser stehen," und ihr Leiden war noch nicht zu Ende. Allein stand sie auch in Israel bisher. Von der „Moabiterin" redete jeder. Arm bis zum Betteln war sie. Zum erstenmal hört sie einen Zuspruch vom Gott Israels und seiner Gnade, einen Segensspruch unter dem Volke, mit dessen Kindern sie soviel bisher getragen. Die Kraft des Inhalts der Worte nimmt ihr demüthiges Herz nicht in Anspruch. Aber das freundliche und wohlwollende Wort des Sprechenden ist für sie wie die Stimme einer Quelle für den Durstenden in der Wüste. Ihr Herz ist zu bescheiden, um sich von der „völligen Belohnung" Gottes ein anmaßend Bild zu machen, aber der Ton der Worte war so lieblich. Ich war immer traurig, will sie sagen, du hast mich getröstet. Ich harre nicht auf Lohn, aber du hast zum Herzen deiner Magd gesprochen, das in Trauer und Aengsten war. Auch die Form ihrer Worte gibt den Ausdruck ihrer aufrichtigen Demuth. „Möchte ich Gnade finden," diese Worte sind nur die demüthige Einleitung dazu, daß sie sagen will, wie er sie getröstet habe. Es ist die Formel der Ehrfurcht, unter der sie mit Boas nur reden mag. Sie sucht seine Gnade, ihm zu sagen, wie sein Wort sie erquickt hat. Wer wie sie Alles verlassen, um in Israel zu leben, wird fühlen, daß das Höchste und Beste, was sie sagen konnte, als sie zum erstenmal Liebe empfand, Dank für Trost ist, den sie erfuhr. Wer selbst so viele Liebe besaß, dessen Herz sprießt auf wie eine dürre Flur im Morgenthau, wenn er das erste Wort der Liebe nach langem Leid erfährt.

**Und ich war doch nicht eine deiner Mägde.** Es kann Niemand so schöne und gute Worte sagen, als die Anspruchslosigkeit. Sie nimmt gar nicht an, als ob sie etwas Besonders gethan habe. Boas ist sicher gegen Alle so lieblich und gut. Um so dankbarer sei sie, daß er auch gegen sie, die doch nicht einmal wie jene aus Israel wäre und ihn nichts anginge, da doch jenes seine Hausleute seien, so freundlich gewesen sei. Man könnte es auffallend finden, daß Boas zu Ruth nichts davon sage, daß er mit ihrem Manne verwandt gewesen. Aber wenn er daran gedacht hatte, so verschwieg er es aus Absicht. Nicht weil sie mit ihm weitläufig verwandt sei, thut er ihr die Freundlichkeit an, sondern um ihrer Trefflichkeit allein. Jene persönliche Rücksicht war einer Erscheinung wie der von Ruth gegenüber unnöthig. Nicht weil sie die Gattin seines Vetters, sondern weil sie unter den Flügeln des Gottes Israels sich geborgen, darum zeichnete er sie aus. Desgleichen wußte Ruth nicht, wer Boas war, wie sie auch vorher gar kein Wort verloren, um ihm kenntlich zu machen, daß sie ja mehr wie eine Magd gewesen.

Die Antwort, die ihm Ruth gab, mußte sie noch in der Achtung von Boas steigen lassen. Es genügt ihm nicht, was er für sie vorhin angeordnet hat. Sie soll auch mit den Andern essen. Sie bekam von Allem, was vorhanden war. Auch genügt ihm nicht, daß sie blos gewöhnliche Nachlese halte. Sie

---

1) תמול ist die Abkürzung von אתמול. Seine Erklärung ist durch Vergleichung mit anderen Sprachen deutlicher. Sowohl das griechische χθές (ἐχθές) heri (hesternus, gestern (goth. gistra) ist im sanskrit. hjas noch erkennbar (Benfey 2, 208). Jas für djas ist der Tag und in h ist der zurückweisende Artikel zu finden, so daß die Worte: „jener Tag, d. h. der frühere Tag," bedeuten. Aehnlich ist Etmul gebildet. In mul ist das „frühere" ausgedrückt, während et (את) als Pronomen den, jenen, den bestimmten früheren, den gestrigen andeutet.

sollen auch für sie noch besonders hier und da Aehren aus den Garben ausziehen, damit sie sie sammeln könne. Das letzte sagt er zu den Knechten selbst, nicht blos zum Aufseher. Interessant sind die verschiedenen Ausdrücke, in welchen er die Schonung der Ruth den Knechten gebietet.

Oben V. 9 verbot er, daß sie sie nicht anrühren sollten. Jetzt V. 15, wo ihr erlaubt wird, auch zwischen den Garben (עֳמָרִים) zu lesen, untersagt er sie zu beschämen, also ihr Dinge zu sagen, die sie erröthen machen, sei es, daß diese ihre Nationalität oder den Vorzug betreffen, den sie durch die Anweisung, dicht hinter den Schnittern zu lesen, erhalten hatte. V. 16, wo den Leuten befohlen wird, aus den „Bunden" (צְבָתִים) sogar Aehren herauszuziehen, damit sie sie binden, wird ihnen auch geheißen, sie nicht anzufahren (גָּעַר) oder zu schelten, wegen der besonderen Mühe, die sie den Arbeitern dadurch etwa noch mache. Es muß genau unterschieden werden zwischen עמר und צבת. Das Erste ist die schon von den Mägden dicht hinter den Schnittern gebundene und auf dem Boden liegende Garbe, dagegen צבת[1]), das noch im Arm beim Auffassen gehaltene Bündel, manipulus.

Bei all der Gunst, die hier nach ländlichem Brauche etwas Ungewöhnliches war, verleugnet sich Ruth nicht im Geringsten. Boas hat ihr gereicht oder ihr reichen lassen eine Menge gerösteter Aehren. Sie ißt und wird satt — es wird dies angegeben, um die reichliche Gabe zu bezeichnen; — das Uebrige hebt sie sorgfältig auf, es mitzubringen. Sie denkt eben niemals blos an sich. — Nach der Mahlzeit — bei welcher es passend ist, Boas gegenwärtig zu denken — hat sie das Suchen viel leichter, als sie es vor seinem Kommen hatte; sie findet viel — aber sie hört darum nicht früher auf, sie sammelt bis zum Abend, klopft es noch aus und hat dadurch eine reiche Ernte, beinahe ein Epha. Es läßt sich dies nicht genau wiedergeben, aber ein stattliches Gewicht, gegen 30 Pfund, trug sie mühsam nach Haus.

1) Aber auch צבת darf nicht, wie geschehen ist, mit צבט, welche beide Worte nur hier im Hebr. vorkommen, miteinander einer Bedeutung zugewiesen werden. Die eine kommt von einem Stamm, der geben, die andere, der „nehmen" bedeutet. Zu Ersterem gehört das arabische dhabatha, was fassen, nehmen, mit der Hand greifen heißt, also eine Handvoll, manipulus (vgl. Ilias 11, 69). Das letztere ist mit dem griech. δαπ-άνη, Ausgabe, vergl. δίδωμι, sanskrit. dadami, dare, zu vergleichen.

### V. 18—23.

### Anfang des Segens.

18 Und sie hob auf und kam in die Stadt, und es sah ihre Schwieger Alles, was sie
gelesen hatte, auch zog sie heraus und gab ihr, was sie übrig gelassen hatte nach der
19 Sättigung. *Und es sprach ihre Schwieger zu ihr: Wo hast du heute gelesen und wo-
her hast du [dies] geschafft? Gesegnet sei, der dich beachtet hat. Und sie erzählte ihrer
Schwieger, wo sie geschafft habe, und sagte: Der Name des Mannes, bei dem ich heute
20 geschafft habe, ist Boas. *Da sprach Noomi zu ihrer Schnur: Gesegnet sei er von
Gott, welcher nicht nachläßt in seiner Gnade gegen die Lebenden und gegen die Todten,
21 und sie sprach zu ihr: Verwandt ist uns der Mann; von unsern Lösern ist er. *Und
Ruth, die Moabitin, sprach: Auch hat er zu mir gesagt: Zu meinen Leuten sollst du
22 dich halten, bis vollendet ist die ganze Ernte, welche mir gehört. *Und Noomi sprach
zu Ruth, ihrer Schwiegertochter: Es ist gut, meine Tochter, daß du nur ausgehst mit
23 seinen Mägden, daß man dir nicht etwa ein Leid anthue auf einem andern Felde. *Und
sie hielt sich zu den Mägden des Boas zu lesen, bis die Gerstenernte und die Weizen-
ernte vollendet war, und weilte dann [wieder] bei ihrer Schwiegermutter.

#### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und es sah ihre Schwieger Alles, was sie gelesen hatte.** Noomi sah mit Erstaunen die Fülle, welche Ruth nach Hause brachte, ihre Verwunderung wuchs, als Ruth aus ihrer Tasche noch die Ueberreste ihrer Mahlzeit herausholte und sie der Mutter gab. Diesem Erstaunen gibt sie Worte, wenn sie fragt: Wo bist du gewesen, wo hast du denn gelesen, auf wessen Feldern konntest du schaffen? Aber das fromme Herz ist nicht blos neugierig. Der natürliche Mensch hätte sich gefreut, genommen, genossen, nach Allem erkundigt, aber nur an sich gedacht. — Noomi aber, noch ehe sie Antwort erhalten, weil sie nur die Fülle der Gaben und die Freude der Ruth sieht, 'gnet den Geber. Sie braucht dazu nicht zu wissen, wer es gewesen sei; wenn Ruth freundlich behandelt und so sehr beschenkt worden ist, so kann dies nicht geschehen sein, ohne daß Einer ihr Geschick und ihre Tugend hat hervorheben wollen. Es mußte Jemand wissen, was Ruth gethan, wenn er die Moabiterin mit solcher sorgenden Sorgfalt heimsandte. „Gesegnet sei der, welcher dich besonders beachtet[1]) hat." Es war ihr schwer gewesen, Ruth zu solcher Arbeit auszusenden. Der Mann, der ihr liebes Kind so gut behandelt hat, daß sie nicht blos beschenkt, sondern auch fröhlich nach Hause

1) מַכִּירֵךְ, wie auch Ruth für die Gunst dankt, indem sie zu Boas spricht: לְהַכִּירֵנִי.

kommt, verdient, und zwar zu allererst, den Segen. Erst nachher kommt Ruth dazu, die näheren Umstände davon zu berichten, wie gut es ihr gegangen und endlich nennt sie auch den Namen des Mannes, der sie beschützt habe, nämlich **Boas**. Ruth konnte nicht wissen, was für ein tröstliches, fröhliches Wort die Nennung dieses Namens für Noomi war.

**Gesegnet sei er von Gott, der nicht nachläßt in seiner Gnade gegen die Lebenden und die Todten.** Dieser eigenthümliche Ausruf der Noomi, als sie von Ruth den Namen Boas hört, bedarf doch einer tieferen Beobachtung, als ihm bisher zu Theil geworden ist. Er erklärt sich, wenn wir an ein Stück aus der Geschichte Abrahams erinnern. Eliefer ist auf der Werbung nach Aram gegangen, es liegt Abraham viel daran, eine Tochter seiner Familie für Isaak zur Frau zu haben. Eliefer bittet zu Gott, er möchte es doch **fügen**, 1 Mos. 24, 12 (הַקְרֵה־נָא, wie Ruth 2, 3), daß ihm beim Brunnen solche entgegenkommt, welche diesem Wunsche seines Herrn entspricht. In der That ergibt sich, daß das freundliche Mädchen, das ihm für sich und die Seinen Wasser schöpft, Rebekka, die Verwandte ist. Die rechte **Fügung** ist eingetroffen und der erstaunte Eliefer ruft aus: Gelobt sei Gott, „**der nicht nachläßt in seiner Gnade....** gegen seinen Herrn Abraham (לֹא עָזַב חַסְדּוֹ, ganz wie an unserer Stelle).

Auch Ruth ist eine solche Fügung begegnet (וַיִּקֶר מִקְרֶהָ). Ohne zu wissen, auf welches Feld sie gehen soll, trifft sie das des Boas. Ohne zu wissen, wer er ist, wird sie von ihm begünstigt. Noomi erkennt noch tiefer wie Eliefer darin die Hand Gottes. Man erinnert sich, daß sie oben mehrfach geklagt hat (Kap. 1, 13. 20 ꝛc.), daß Gottes Hand gegen sie sei, daß Gott ihr Leid zugefügt hat. Sie hat durchfühlen lassen, daß sie dies Schicksal ertrage, **weil sie** — oder doch eigentlich (was sie nicht sagt) ihr **Mann** und ihre **Söhne** nach Moab gegangen seien. Durch die wunderbare Fügung, daß Ruth gerade an Boas, dem reichen Verwandten ihres Mannes, einen Gönner gefunden, glaubt sie wahrnehmen zu können, daß Gott ihr wieder gnädig sei und seine Gnade nicht nachgelassen habe. Wenn es nun die Schuld ihrer dahingestorbenen Lieben gewesen war, daß sie bisher Noth erfahren, so kann der Zorn Gottes gegen diese auch nicht mehr waltend sein, sobald sich seine Güte in solcher wunderbaren Fügung der Hülfe offenbart. Sie verkündet darum nicht blos von **dem** Gotte Segen, der von **ihr** seine Gnade nicht abgezogen, sondern auch **nicht** von den Todten. Denn diese waren gestorben durch die Sünde, welche auch über Noomi Leiden gebracht hat. Läßt Gott für dieses Leiden wieder Hülfe kundwerden, offenbart sich seine unermüdliche Gnade gegen die Lebenden und Todten.

Aber man darf wohl die Beobachtung noch weiter fortsetzen. Der Ausspruch Noomi's von dem Gotte, der seine Gnade nicht fahren läßt an Lebenden und Todten, muß auch unabhängig von dem **besonderen** Begegniß der Familie des Elimelech seine absolute Geltung haben. Ja, es ist anzunehmen, daß ihn als solchen allgemeinen Segensspruch Noomi für ihren besonderen Fall in Anspruch nimmt. Wenn von Gott gesagt wird, er läßt seine Gnade nicht (לא עזב חסדו), so preist man ihn als den Gott der verzeihenden Liebe, als den Gott, der zuletzt doch erhört und die Bußfertigen nicht im Stiche läßt. Dies findet auch seine Anwendung an der obenerwähnten Geschichte Abrahams. Denn Eliefer ist in Verlegenheit und weiß nicht, wie er es recht anstellen soll, sein Werk zu vollbringen. Aber besonders trifft dies Noomi, die sich ganz von Gott in Stich gelassen glaubte. Man sollte meinen, hätte der Satz nicht schon eine gültige, nicht erst jetzt für ihren Fall concipirte Form gehabt, Noomi würde sich begnügt haben zu sagen: „Von dem Gotte, der seine Gnade nicht fahren läßt gegen uns, oder gegen Witwen und Arme u. A. m." Die Gnade Gottes gegen „Lebende und Todte," ist die allgemeinste Form, die der Ausspruch haben kann. Daß Gott seine Gnade gegen die Lebenden nicht fahren läßt, lehrt für den Gläubigen die Geschichte jedes einzelnen Menschen, die Geschichte Israels und der Welt überhaupt (Ps. 53, 5). Denn wenn sie besteht, so doch nur durch die Gnade, welche niemals aufhört, durch die Liebe, die sich nicht erbittern läßt. Aber wodurch die Gnade „gegen die Todten?" Denn wenn dabei **nicht** eine Unsterblichkeit der Seele im Glauben Israels angenommen wird, welchen Sinn sollte sie haben? Noomi, wenn sie durch die Wohlthat des Boas das Vertrauen auf Gottes Gnade wiedergewinnt, kann doch von einer solchen gegen die **Todten** nicht reden, wenn diese in schlechtem Sinne materiell todt sind. Es wäre doch immer nur eine Wohlthat gegen die Lebenden. Gott konnte den Lebenden verziehen haben, was die Todten verschuldet, wenn er aber dabei auch gegen diese in derselben Weise, wie gegen jene gnädig ist, so kann eine Voraussetzung dabei nur vorwalten, nach welcher das Grab blos das **menschliche** Dasein geendet hat. Bertheau und Keil brauchen dieselben Worte, daß Gott sich „durch die Sorge gegen die Witwen, gegen Mann und Söhne noch nach ihrem Tode gnädig erweist." Aber wie kann eine Gnade erwiesen werden solchen, die nicht mehr sind. Ein Satz von der Gnade gegen Todte kann gar nicht **gedacht** oder gesprochen werden, wenn sie eben weiter nichts ist, als Gnade gegen Lebende. Vielmehr hat man in dem Ausruf Noomi's ein bedeutsames Merkmal für das in Israel vorhandene Bewußtsein von der Unsterblichkeit der Seele. Gerade die Gnade Gottes, welche **nicht** aufhört, war ihre natürliche Begründung. Aus dieser Gnade ist und geht die Geschichte Israels in der Welt und im Geiste hervor. Die sadducäische Lehre war eben auf der epikureischen Geschichtslosigkeit aufgebaut. Auf der dauernden Gnade gegen Lebende und Todte ruht die ungemeine Antwort Jesu Christi (Matth. 22, 33): „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebenden."

**Verwandt ist uns der Mann.** Als Noomi das Erstaunen der Ruth über ihren Ausruf bemerkt, erklärt sie ihr denselben (Ueber „den Löser" גואל, wird nachher gesprochen werden). Daß es sich so traf und Ruth gerade auf das Feld eines Blutsverwandten Mannes kommen mußte, dünkte ihr Gnade Gottes genug zu sein. Denn aus Allem dem, was Ruth ihr erzählt, war ersichtlich, daß sie dort sicher und gut aufgehoben sei. Gerade dies muß zu den Hauptsorgen der Noomi gehört haben, daß sie auf den Feldern keine rohe Behandlung erleide.

Ruth fügt auch, als sie erfahren, wer Boas war, als ob sie nun den wahren Grund davon einsähe, hinzu, daß Boas ihr erlaubt habe, sich während der ganzen Ernte bei seinen Leuten (נְּעָרִים) aufzuhalten, was oben im Gespräch nicht ausdrücklich ausgesprochen ist. Es zeigt aber wieder von der lieblichen Sorgfalt, in welcher Noomi wie eine zärtliche Mutter für Ruth denkt, daß sie, da jene aus dem Munde von Boas von נְּעָרִים (Leuten, masc.) gesprochen, gleich hinzufügt: Gut, meine Tochter, geh nur immer mit seinen Mägden (נַעֲרוֹתָיו), damit sie dich nicht auf anderem Felde beleidigen. Sie hat dabei noch keine andere Gedanken als die der Freude und des Dankes gegen Gott, daß er es gefügt hat, einen Verwandten zu finden, auf dessen Gut Ruth sicher und einträglich die ganze Ernte lesen kann, wodurch dann der Nahrungsunterhalt für Beide das ganze Jahr versorgt war. Es war eine erste Lebensfrage, die sich durch die glückliche Fügung entschieden hat. Die Besorgniß, Noth zu leiden, war abgewendet und zwar ohne Bedrängniß und traurige Beschämung. Während alle anderen Hülfsmittel der Noomi fehlten, — wurde sie durch Liebe ihrer Schnur zuerst getröstet, durch ihre Aufopferung unterstützt, endlich durch den Ruf ihrer Tugend von der Noth gerettet. Bei dem Ereigniß in Moab war doch Noomi, wie sie selbst bekannte, nicht ganz schuldlos, denn sie war mitgegangen — nur Ruth hatte in der ganzen Familie nichts zu büßen — und gerade sie war es, durch welche Gott seine Gnade nicht fahren ließ gegen die Lebendigen und die Todten.

**Und sie hielt sich zu den Mägden.** Offenbar nicht ohne Absicht wird ausdrücklich hinzugefügt, daß sie sich die Erntezeit hindurch bei den Mägden aufgehalten habe. Sie hat nicht aufgehört, fleißig zu sein wie den ersten Tag, trotzdem sie mehr wußte, als damals. Sie harrte in ihrem sittigen Wesen aus, daß sie in keiner Weise anders wiederkam, als sie weggegangen war. Sie hatte die Augen auf das Feld gerichtet, und zu sorgen für ihre Schwieger, war ihre einzige Richtschnur geblieben. Dies hatte Boas Gelegenheit genug zu bemerken gehabt. Er hatte ihr zartes und tugendhaftes Wesen jeden Tag gesehen. Sie war ihm äußerlich und innerlich nicht mehr fremd. Er wird Gelegenheit gehabt haben, seine Freundlichkeit ihr zu beweisen. Nach einer so langen herzlichen Bekanntschaft leitet sich die Erzählung von Kapitel 3 anmuthig ein.

## Drittes Kapitel.

### V. 1—6.

#### Der Gehorsam in Unschuld.

1 Und es sprach zu ihr Noomi, ihre Schwieger: Meine Tochter, soll ich dir nicht
2 suchen eine Ruhestatt, wo es dir wohlgehe? *Und nun, ist nicht Boas von unserer Freundschaft, bei dessen Mägden du gewesen bist? Sieh, er worfelt in der Gerstentenne diese
3 Nacht. *So bade und salbe dich, lege deine [guten] Gewänder an, und gehe hinab in die Tenne, laß dich aber nicht von dem Manne bemerken, bis er fertig ist mit Essen und
4 Trinken. *Wenn er sich dann niedergelegt hat und du den Ort erkundet, wo er sich niedergelegt, so geh, decke auf zu seinen Füßen und lege dich hin, und er wird dir sagen,
5 was du thun sollst. *Und sie sprach zu ihm: Alles, was du sagst, werde ich thun
6 *Und sie ging zur Tenne und that in Allem, wie ihr geheißen hatte ihre Schwieger.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Soll ich dir nicht suchen eine Ruhestatt.** Die eigenthümliche Scene, welche mit diesen Worten beginnt, mag für moderne Lebensverhältnisse etwas Befremdendes haben. Wenigstens erklärt sich daraus, warum man der psychologischen Bedeutung derselben noch nicht nahe genug getreten ist. Aber die Erzählung von den Schicksalen von Ruth, der Moabitin, steht so mitten im eigentlichen Leben Israels, daß man in seine ganze Tiefe hinabsteigen muß, um ihre volle Schönheit zu würdigen. Vielleicht lehrt keine andere Geschichte deutlicher, daß das größte Kunstwerk mit seinen Contrasten und Ebenbildern durch solche wirkliche Geschichte hergestellt wird, in welchem Liebe und Vertrauen in ihrer kindlichen und darum göttlichen Kraft erst leiden, dann siegen.

Das Schicksal der Tochter Jiftachs war darum so traurig, weil sie keine „Ruhestatt" im Hause eines Gemahls gefunden hat. Die Ehe wurde für das Weib als die natürliche Erfüllung ihres Berufs angesehen, ohne welche es schutzlos und hülflos, wie ein Volk ohne Gott, dahinlebt.

Als Noomi sich von ihren Schnüren trennen will, wünscht sie ihnen daher, daß sie finden möchten „Ruhe" (menucha wie manoach) im Hause eines Mannes. Orpa kehrt zurück, weil sie solche nicht in Israel zu finden fürchtet. Ruth geht mit, weil sie ihre Liebe zu Noomi höher als alle Rücksicht stellt. Ja, damals war Aller Herz mit Trauer erfüllt. Aber seitdem war Gottes Gnade wieder sichtbar geworden. Ueber den Thränen ging neue Hoffnung morgenröthlich auf. Welch ein schöner Contrast des Glückes thut sich nun dar! Dieselbe Schwieger, die früher in ihrer Selbstlosigkeit ihre Schnüre bat, nach Moab heimzukehren, ihre „Ruhestatt" zu finden — dieselbe ist jetzt im Stande, ebenso selbstlos, in Israel für Ruth, die Fremde, eine Stätte zu suchen, an der es ihr wohlgeht. Und was war der Hebel für diese schöne Wendung? Die Liebe Ruths, welche harmlos nicht das Ihre sucht, die Treue Noomi's, welche solche Liebe verdient.

Das Verständniß für das, was Kap. 3 erzählt wird, entwickelt sich hauptsächlich aus einem Vergleiche mit dem Beginn von Kap. 2. Als die Frauen in Noth sind, ist es Ruth, welche die Initiative ergreift. Jetzt bei wachsender Hoffnung Noomi. Als es der Mühseligkeit galt, ließ die Mutter der Tochter den Willen. Ruth wurde nicht in die Nachlese geschickt, sondern sie ging von selbst. Als es der Aussicht auf Freude und Erfüllung zugeht, folgt Ruth in Allem, was die Mutter sagt. Auf die Gedanken der Arbeit für die Mutter kommt die Tochter, auf die Pläne des Glückes für die Tochter, kommt die Mutter. Beidemale übernimmt Ruth eine Sendung. Das erstemal fremd, ohne Ziel, im Kleid der Arbeit und Trauer. Das zweitemal mit bestimmtem Plan, durch früheres Gelingen ermuthigt, anmuthig zur Freude geschmückt. Und doch war das zweite Unternehmen Ruths nicht minder schwierig als das erste. Die Demüthigung, die sie beim ersten befürchten konnte, konnte ihr auch beim zweiten ereignen. Was ihr damals zustoßen konnte, wenn es Gott nicht also gefügt hätte, war bei weitem für die Fremde und die Arme nicht so empfindlich, als was bei ihrem zweiten Gange ihr Herz treffen konnte. Der erste Weg war trauriger, der zweite zarter. Beim ersten konnte sie offen, beim zweiten nur verborgen handeln. Damals lief sie im üblen Falle Gefahr, Mangel an Nahrung zu leiden, jetzt ihre Ehre zu verlieren. Die Treue, welche Ruth das erstemal übte, als sie ging Nachlese zu halten, war nicht größer als der Gehorsam, den sie jetzt bewies.

Und doch ist Noomi daraus, daß sie jetzt der Ruth zu gehen rieth, ebenso wenig ein Vorwurf zu machen, wie daß sie jenes Anerbieten annahm. Vielmehr zeigt uns ihr Thun, daß sie nicht umsonst Noomi hieß und solche Liebe bei Fremden erworben hatte.

Beide Gänge, welche Ruth im Einverständniß mit Noomi unternahm, können nicht nach modernem Maßstab gemessen werden. Es sind nicht Versuche willkürlicher Spekulation. Was geschah, dazu gab ihnen Gesetz und Sitte in Israel ein ernstes unantastbares Recht.

Als Ruth auf das Feld ging, durfte sie um Nachlese bitten, denn es war diese ein Armenrecht der Witwen und Armen. Es war ein Bruch des Rechts, wenn es ihnen genommen, eine Schmälerung desselben, wenn sie beleidigt und beschämt wurden. Freilich die liberale Behandlung, welche der Ruth durch Boas widerfuhr, war nicht mehr Recht allein, sondern Wohlwollen und Gnade. Darin erkannte eben Noomi die göttliche Fügung. Dies ermuthigt sie gerade, das zweite Recht für sich und Noomi in Anspruch zu nehmen.

Es war ein uraltes Recht in Israel, welches im 5 Mos. 25, 5 2c. sanktionirt worden ist. Wenn ein Bruder ohne Kinder stirbt, so ist der Schwager verpflichtet, seine Witwe zu heirathen. Es ist dies ein Recht der Frau. Sie kann sie von ihm verlangen, und falls er nicht will, diesen öffentlich beschämen. Es ist aus 1 Mos. 38 zu ersehen, wie tief gewurzelt der Brauch in Israel war, und daß der Tod Onans aus seiner Verweigerung der Ehe mit der Witwe Tamars erklärt ward. Die Bedeutung dieses Brauches ist nicht unklar. Er findet sich, aber verzerrt und unrein, auch bei andern Völkern. Er ruht auf dem geschichtlichen Sinne der Völker, nicht blos den Volksgeist, sondern auch den Volksleib durch Fortpflanzung blühend zu erhalten. Psalm 1 wird der Fromme mit einem Baum verglichen, der nicht verwelkt. Der Baum ist in der That das Bild, an dem man den Grund des Brauches am sichtbarsten versteht. Der Gründer des Volks heißt nicht umsonst der Stammvater. Um dieses gemeinschaftlichen Stammes scheiden sich die alten Völker national (von nasci) schärfer von denen, die ihm nicht entsprossen sind[1]). Die einzelnen Familien sind die Zweige des Baumes. Aber das Haupt der Familie ist wieder ein Stamm, und von ihm gliedern sich abermals wie ein Baum die Zweige ab.

Das Bild des Todes ist die Verdorrung am Baum. Wie kein Zweig sollte kein Glied in der Familie untergehen. Die Volksgeschichte blüht im Leben ihrer Geschlechter. Stirbt nun ein Mann ohne Kind, so welkt mit ihm ein Zweig. Dem abzuhelfen soll gleichsam ein neuer eingepfropft werden. Dies geschieht, wenn ein Bruder die Witwe heirathet und den gewonnenen Sohn als Erben des Namens und Besitzes des Vaters ansieht. Wie dann aber, wenn ein Bruder nicht da ist? Würde nicht der Name dann doch erlöschen und ein Zweig verdorrt sein? Das Gesetz im 5 Mos. 25, 5 2c. spricht es nicht aus, aber es liegt im Geiste der aus ihm zu ziehenden Folgerung, daß die Pflicht an den nächsten Verwandten des Bruders weiter geht. Jede Familie, das ist offenbar der Sinn des Institutes, hat dafür zu sorgen, daß in ihr kein Glied ausstirbt. Was der Bruder dem Bruder ist, sind ihm auch Fernere, nämlich Blutsfreunde. Es war dies freilich nicht durch den Buchstaben des Gesetzes geboten, fand sich aber im Geiste des von ihm legitimirten Brauches, wie ihn die Erzählung unsers Buches Ruth zeigt. Als Noomi ihrer Schnur den Grund ihrer Freude über die glückliche Fügung Gottes erklären will, sagt sie, Boas ist uns verwandt (קרוב, wie propinquus), er gehört zu unsern Goel's (גואל). Das Wort gaal (גאל), zu welchem der Goel gehört, ist seiner Urbedeutung nach sprachlich und sachlich das griechische λύω, lösen[2]). Es darf nicht mit dem ähnlich lautenden געל einem Stamme zugezählt werden, wenn auch für געל allerdings bei bekannter Vertauschung von א und ע zuweilen גאל[3]) vorkommt. Dieses letz-

1) Durch den sinnlichen Mißbrauch, in welchen ein früher vorhandenes Levirat bei den Nairs auf Malabar gerathen sein soll, gibt es dort keine eigentlichen Familien mehr. Niemand kennt seinen Vater. Alle sind Blutsfreunde. Es ist ein Baum ohne Zweige. Die Correktur mancher Ansichten, die sich bei Bohlen, altes Indien 2, 142 findet, kann hier nicht, wie nöthig sie auch wäre, angefügt werden.

2) Mit Recht ist bemerkt (von Fürst), daß aus גל gedehnt ward גאל, wie aus לט geworden לאט. Ein solches גל hat in seiner Urverwandtschaft sowohl mit λύω — wie mit luo das g behalten, was vielfach in den alten Sprachen abgeworfen ist. Es bedarf dazu die reiche Ausführung bei Benfey, gr. Gramm. 2, S. 119—124 2c. zu vergleichen.

3) Die wenigen Beispiele bei Jes. 59, 3; 63, 3; Zeph. 5, 1; Maleachi 1, 7. 12; Klagl. 4, 14; wo גאל in der Bedeutung beflecken mit א vorkommt, hätten nicht Veran-

tere heißt „beflecken", und verhält sich zu jenem wie das latein. luo beflecken (lutum, pol-luo) zu dem griech. λύω lösen. Die Correspondenz dieser beiden Begriffe in ihrer äußerlichen Verwandtschaft, sowohl im Hebräischen als Indogermanischen bezeugt, wiederum ihr gegenseitiges Zueinandergehören. Der geltende Begriff, den **gaal, lösen**, innerhalb Israels trug, ist überall durch den geschichtlichen Organismus des Volksganzen bestimmt. Es war hauptsächlich ein **Einlösen**[1]). Es sollte eben nach der socialen Weisheit des mosaischen Gesetzes kein Stück in diesem Organismus zerbröckeln, kein Zweig verdorren. Es mußte, was durch natürliche Ereignisse aus seinen Fugen kam, wieder eingesetzt, das Entfrembete wieder eingelöst werden. Es galt dies — wie nachher ein Beispiel in unserm Buche selbst lehrt, vom Grundbesitz wie von Personen, und die Pflicht der Einlösung ruhte wie innerhalb der ganzen Nationalität, so auch der Ausästung der Nation in Familien, namentlich **innerhalb dieser**. Es konnte für Familien nichts einlösen, als wer durch Blutsverwandtschaft zu ihr gehörte. Daher ist dann auch in den Begriff **goel** der des Blutsfreundes ganz natürlich übergegangen. Es konnte eigentlich keinen Löser geben, der nicht **Blutsfreund** war. Es stellt sich dies tiefsinnig in großartigen Entwickelungen dar, die das Wort genommen hat. Denn jedes Einlösen ist immer ein **Lösen** geblieben, wenn freilich nicht ohne Einsatz. Auch das griechische λύω geht in den Begriff „des **Befreiens** und **Erlösens** über." Dionysios heißt als Frühlingsgott Lysios, der Befreier. Der **Befreier in Israel** ist Gott. Er löst es aus und ab von der Knechtschaft. Darum aber heißt namentlich der Messias, welcher Israel **erlöst**, **Goel**. Wenn er erscheint, so in Israel als sein Blutsfreund und Bruder, wie Christus war. Das trübe Gegenbild dieser Einlösung und Erlösung ist der Goel, der **Bluträcher**. Die mühsam in Israel verschwindende[2]) Meinung, die den Orient zum Theil noch beherrscht und in vielem herrschenden Aberglauben sich abzeichnet, daß das Blut der Erschlagenen gleichsam erst beruhigt und **erlöst** wird, wenn der Mörder getödtet ist, hat die Blutrache hervorgerufen. Die Blutsfreunde mußten sie üben und zwar nicht blos der eigentliche Bruder, sondern immer der nächste Verwandte. Insofern wird dieser schreckliche Brauch belehrend auch für die milde Volkssitte, durch welche der Blutsfreund verpflichtet war, das Haus seines Verwandten nicht aussterben zu lassen, denn es war auch eine Blutseinlösung, nur nicht zum Tod, sondern zum Glück und Frieden. Der Mann war kein Richter, wie auch der größte Goel ist, — sondern ein Tröster zu Liebe und Leben.

**Ist denn nicht Boas von unserer Freundschaft?** Durch diese Worte macht Noomi eben das **Recht** klar, welches sie zu ihrem jetzigen Gange zu Boas hat. Weil er von der Freundschaft ist, darum kann sie zu ihm gehen. Man darf nicht einwenden, daß, wenn eine solche Heirath das Recht der Ruth gewesen ist, es nicht von Boas Seite zuerst geltend gemacht worden ist. Einmal lag es im alten Brauche, den, der das Recht hat, es geltend machen zu lassen. Man hatte auch nicht die Armen geholt, um sie nachlesen zu lassen, man durfte es ihnen nur nicht verbieten, wenn sie es thaten. Dann aber erfahren wir später, daß Boas nicht der nächste der Verwandten gewesen ist. Die Einwendung, welche Ruth in ihrer Demuth aus ihrem moabitischem Herkommen machen möchte — oder die überhaupt für diesen Brauch in Frage kommen konnte, widerlegt Noomi, indem sie dazu setzt: „Ist er nicht von unserer Freundschaft, mit dessen Mägden du gewesen bist?" Sie erinnert Ruth daran, daß Boas, statt ihrer moabitischen Herkunft wegen sie zurückzusetzen, ausgezeichnet und ganz mit seinen israelitischen Leuten gleichgestellt habe.

**Sieh, er worfelt in der Gerstentenne diese Nacht.** Diese Notiz zeigt, daß seit der Theilnahme Ruths an der Ernte des Boas Noomi mit ihrem Verwandten in nähere Berührung gekommen sein muß. Sie ist genau von seinem Thun und Bleiben unterrichtet. Dabei ist anzunehmen, daß es ihr nicht entgangen ist, welches Wohlwollen Boas der Ruth bewiesen hat. Sie konnte nicht übersehen, daß das Recht, welches Ruth in Anspruch nehmen werde, auf kein hartes, mißliebig Herz stoßen würde. Anderseitig war es auch natürlich, daß Ruth an Boas, auch wenn er ein älterer Mann war, eine herzliche Anhänglichkeit besitzen mußte. Er war es, dessen Freundlichkeit wie ein erster Lichtschein auf ihre Trauer fiel. Ein solcher Eindruck nach Erfahrungen und Stimmungen, wie sie in Ruth lebten, geht niemals verloren. Bei dem Beginn der Gerstenernte machte sie den ersten Gang, — als die Gerste in der Tenne geworfelt wird, den zweiten. Zwischen beiden liegt eben eine Zeit dazwischen, welche erklärt, daß Noomi den Muth, — aber auch die Kenntniß haben konnte, einen solchen Weg ihre Tochter wagen zu lassen.

**Laß dich aber nicht von dem Manne bemerken.** Ruth hat sich ganz besonders putzen müssen, wie sie gewiß seit dem Tode ihres Mannes nicht gethan hat. Sie soll die Trauer- und Arbeitsgewänder ablegen, baden und sich salben, wie vor einem Festtage, denn ein freudiger, bräutlicher Gang ist es, den sie geht. Aber sie soll sich etwa **nicht** darum schmücken, um den Mann durch äußere Schönheit zu gewinnen, denn er soll sie ja gar nicht **bei Tage sehen**. Warum dies aber nicht? Boas war ein gläubiger, darum auch ein sittenstrenger Israelit. Es würde ihn in Verlegenheit und Unmuth gesetzt haben, zu denken, es habe Jemand anders Ruth gesehen, um sie wie ihn eines unerlaubten Begegnens auf der einsamen Tenne verdächtigen zu können. Er hätte sie kaum angehört, sondern ent-

---

lassung werden sollen, es in der Concordanz unter die Bedeutung „lösen" zu stellen, da Niemand luo (polluo) mit λύω correspondiren lassen wird.

1) Auch unser lösen hat mhd. die Bedeutung **einlösen**, so namentlich Pfand und Land. So kommt es in Dichtern und Urkunden vor, besonders niederdeutschen, cf. Riedel, Cod. Brand 1. 2. 207: „van den droszten dat land **losete**". In einer andern Urkunde soll Herr Heinrich von Mecklenburg „ledegen und **losen** alle hus und stede (einlösen) und de land"; vgl. Urkundenbuch zur Geschichte des Geschlechts von Kröcher 1, S. 172; cf. 1, 143 2c.

2) Was in meiner Abhandlung über den „armen Heinrich" bemerkt ist, soll fernerhin d. v. weiter ausgeführt worden; vergl. den Artikel „Blutrache" von J. G. Hoffmann in der Hallischen Encyklopädie.

fernt. Der Akt, zu dem sie kam, hatte auch eine Symbolik, die von einem vorherigen Begegnen gestört ward. Jedenfalls wußte Noomi, daß Boas diese Nacht, denn in ihr sollte ihr Wunsch vorgetragen werden, allein auf der Tenne war. Wenn diese auch nicht verschlossen war, so konnte sie doch wie eine moderne Scheuer gewisse Umfriedungen gehabt haben, die dem Boas die Ruth bis zur Nacht verbergen konnten, innerhalb deren auch Boas aß, trank und schlief. Das Wahrscheinlichste ist, daß die Getreidehaufen selber die natürlichen Gränzen machten, zwischen denen dann Boas auch sein Lager nahm.

**Und that in Allem, wie ihr geheißen ihre Schwieger.** Eben weil, was Ruth thun sollte, etwas über die zarte Diskretion einer Frau hinausging, — wird wiederholt, daß sie that, wie ihre Schwieger ihr geheißen. Sie hatte mit Recht das Vertrauen, daß diese ihr nichts gebieten würde, was ihr schaden könnte. Rechte Liebe, wie hier Ruth gegen Noomi hegte, schließt immer einen vollen Gehorsam ein. Es war nicht Ruth, in welcher der Gedanke nach einer neuen Heirath entstanden war. Ihr Herz hatte keinen andern Gedanken, als Noomi zu dienen wie ein gutes Kind. Aber ebenso selbstlos beschäftigte sich Noomi mit den Plänen für eine „Ruhestatt“ ihres Kindes. Auch sie dachte nicht blos an sich, sondern an jene. Sie hatte das Ihre gewiß vorbereitet, bevor Ruth den Schritt thun sollte. Diesen Schritt konnte sie ihr nicht abnehmen, weil der Brauch ihn Ruth selbst auflegte. Es ist der schöne Sinn desselben, daß dadurch Ruth zu nichts gezwungen ward, was sie nicht wollte. Denn obschon sie in einem Rechtsbrauche handelte, so war doch hier nicht entschieden, daß Boas der rechte Mann. Eben um so mehr kam es darauf an, daß durch Ruths persönliche Handlung auch die volle Freiwilligkeit der Frau sich offenbarte. Je mehr nun eben auf dieser der Nachdruck für die ganze symbolische Handlung lag, um so bedeutungsvoller ist, daß Ruth „Alles that, wie ihre Schwieger ihr geheißen hat“.

### Unschuld und Frömmigkeit.

### V. 7—18.

**Und Boas aß und trank, und ihm war wohl zu Muth, und er ging sich nieder- 7
zulegen am Ende*) eines Garbenhaufens, da kam sie leise und deckte zu seinen Füßen
auf und legte sich nieder. *Und es war um Mitternacht, da schrak der Mann auf, 8
bog sich über und sieh, ein Weib lag zu seinen Füßen. *Und er sprach: Wer bist du? 9
und sie sprach: Ich bin Ruth, deine Magd, und breite deine Flügel über deine Magd,
denn ein Blutsfreund bist du. *Und er sprach: Gesegnet bist du Gott, meine Tochter! 10
du hast deine Liebe, die spätere, noch schöner gemacht, als die erste, weil du nicht nach-
gegangen bist den Jünglingen, ob arm oder reich. *Und jetzt, meine Tochter, fürchte 11
dich nicht! Alles, was du sprichst, will ich dir thun, denn es weiß das ganze Thor
meines Volkes, daß du ein wackres Weib bist. *Und nun, denn wahr ist, daß ich ein 12
Blutsfreund bin, aber doch ist noch ein Blutsfreund näher denn ich. *Weile**) die Nacht 13
hier, und am Morgen, wenn er dich lösen wird, gut, so wird er lösen, und wenn er
nicht Lust hat, dich zu lösen, so werde ich dich lösen, so wahr Gott lebt, — ruhe bis
zum Morgen. *Und sie ruhte zu seinen Füßen bis zum Morgen, und stand auf, 14
bevor***) einer seinen Nächsten unterscheiden konnte, denn er sprach: „Daß man nicht
wisse, es sei die Frau in die Tenne gekommen.“ *Und er sprach: Gib den Mantel, den 15**

*) Sept. ἐν μερίδι wie Richter 8, 19 für קצה.

**) לִינִי. Die Handschriften haben hier zum Theil ein großes ל oder ein großes נ. Die kleine Masora bemerkt, daß die Orientalen namentlich das große ל beibehalten. Viele Vermuthungen über die Erscheinung desselben gehen offenbar zu weit. Der Grund solcher Majuskeln ist sicherlich in der Absicht alter Abschreiber (wie Clericus mit Grund andeutet) zu suchen, die Aufmerksamkeit des Lesers auf die ihnen besonders merkwürdigen Thatsachen oder Gedanken zu richten. So zu B. Koheleth 7, 1, wo in טוב das ט eine Majuskel ist. Der Werth eines guten Namens sprang hervor. So euch Koheleth 12, 13, wo in סוף das ס Majuskel ist. Es haben solche Eigenthümlichkeiten nur in der Treue der späteren Abschriften sich erhalten, die jegliche, auch etwaige subjektive Merkmale nicht verwischen wollten. Mit der Lehre und besondern Exegese haben diese Buchstaben nichts zu thun. So wollte in Esther 1, 6 der Abschreiber auf die Prachtschilderung richten, die mit חור beginnt, wo ח eine Majuskel ist. Auch in unserer Stelle — wie Buxtorf nicht ohne Ursache andeutet, dünkte dem frommen Abschreiber es von Wichtigkeit, auf Wort und sittige Handlung des Boas hinzuweisen.

***) Statt טֶרֶם hat hier, aber nur hier, dies Ketib טרום. Nur der Versuch, es aus einem specifisch hebräischen Sprachstamm abzuleiten, hat zu der Punktation טֶרֶם geführt. An sich halte ich die Form von טְרוֹם, טְרֶם für ursprünglich. Das Wort läßt sich durch Sprachvergleichung genügend erklären. Wie טהור zu purus, טור zu paries, טנה zu vannus, gehört es zu πρίν, πρόμος, primus, parama, goth. fruma, und darf aus dem Hebräischen gar nicht gedeutet werden. Auch der Midrasch (Ruth Rabba 34 d) hat die Lesart טרום beachtet und nach seiner Weise die Hinzufügung des ו von sechs Stunden angenommen, welche Ruth auf der Tenne gewesen sei.

du um hast und fasse daran, und er maß ihr sechs Maß Gerste, legte es ihr auf und
16 ging nach der Stadt. *Und sie kam zu ihrer Schwieger, und diese sagte: Wie ist es,
meine Tochter? Und sie erzählte ihr Alles, was mit ihr der Mann vorgenommen hatte.
17 Und sie sprach: *Diese sechs Maß Gerste gab er mir, denn er sprach zu mir: Daß du
18 nicht leer zu deiner Schwieger kommst. *Und sie sprach: Bleibe, meine Tochter, bis du
erfährst, wie die Sache ausfällt; denn nicht ruhen wird der Mann, bis er vollendet hat
diese Sache.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Boas aß und trank, und ihm war wohl zu Muth.** Die Einfachheit der altpatriarchalischen Verhältnisse zeigt sich, wenn der reiche Boas, der Besitzer eines großen Gutes selbst die Wache auf der Tenne abhält, dort erst spät thätig ist und sich dann in der Einsamkeit zur Ruhe begibt. Es ist dies offenbar nicht täglich der Fall gewesen, denn die gut unterrichtete Noomi sagt: „heute worfelt er Gerste", und es ist anzunehmen, daß er für den heutigen Tag etwa seinen Inspektor abgelöst hat. Der Zusatz, daß ihm wohl zu Muth war, ist nicht ohne Grund angefügt. Es soll aber nicht andeuten, daß darum nach dem Essen und Trinken Ruth ihre Bitte anbringen soll. Allerdings war im alten Volke — wahrscheinlich wohl begründet — die Ansicht vorhanden, daß man jedes Verlangen an Mächtige nicht vor Tisch, sondern nach Tisch anzubringen habe (vgl. Esther 7, 3), weil sie dann gütiger gelaunt seien. Denn Ruth braucht dies nicht, da sie ihn erst zur Ruhe gehen läßt. Vielmehr sollen diese Worte — lebendig genug — auf der einen Seite die Gefahr der Ruth und wiederum die Tugend des Boas hervorheben.

**Und es war um Mitternacht.** Boas hatte sich niedergelegt, es war dunkel geworden. Ruth war leise gekommen und legte sich zu seinen Füßen nieder, indem sie einen Theil der ihn verhüllenden Decke über sich zog. Die schlichte Darstellung zeigt die schönste Malerei. Es war Mitternacht, als er etwa durch eine Berührung mit dem Fuße an den Körper der Ruth aus dem Schlafe aufschreckte. Er beugt sich vor [1]), um nachzusehen, und sieh, ein Weib ist zu seinen Füßen. Er spricht: Wer bist du? und sie antwortet:

**Ich bin Ruth, deine Magd, breite deine Flügel über deine Magd, denn du bist ein Löser.** Ein uraltes Recht einzufordern, war Ruth ausgesendet worden. Dieses Recht hatte, eigenthümlich wie es war, sein Symbol, unter dem es in Anspruch genommen ward. Wir lernen es kennen in den Worten, welche Ruth zu Boas spricht, und in der Handlung, da sie einen Zipfel seiner Decke über sich selber zieht. Da, wo Noomi der Ruth angibt, was sie thun soll, stehen die Worte nicht, die sie spricht, aber die Handlung, welche ihr gelehrt wird, ist das drastische Abbild derselben; sie setzt sie nothwendig voraus. Eine Ruhestatt heißt die Ehe. Die Frau findet sie im Schutz des Mannes, wie Israel im Schatten seines Gottes. Noch bis in der spätesten Zeit geht das Bild Gottes als des Bräutigams der Liebe zu seinem Volk lehrreich und hehr durch Schrift und Ueberlieferung. Christus spricht (Matth. 23, 37): Wie oft habe ich euch versammeln wollen, wie ein Vogel versammelt seine Küchlein unter seine Flügel." Wenn Gott seine Flügel breitet über Israel, dann hat es Ruhe (menucha). Der Psalmist will — wie er betet — gedeckt sein durch den Schatten der Flügel des Herrn. Boas spricht zu Ruth (Kap. 2, 12): „Dein Lohn sei völlig, weil du gekommen bist, dich unter die Flügel des Gottes Israels zu bergen. Was hier Ruth gegen den Gott des Boas that, erbittet sie nun von Boas selbst. Der Ehemann, welcher seiner Gattin „Ruhe" gibt, thut dies, indem er seine Flügel über sie breitet. Deßhalb hieß die eheliche Decke, unter welche er die Hausfrau aufnahm, mit dem schönen Namen Flügel (כנף vgl. 5 Mos. 23, 1 ꝛc.).

Köstlich drückt dies der Prophet Ezechiel aus (Kap. 16, 8), indem das Wort Gottes bei ihm lautet: „Siehe, deine Zeit war die Zeit der Liebe und ich breitete meine Flügel (כנפי) über dich und bedeckte deine Blöße.... und trat in einen Bund mit dir." Wie das Küchlein sich unter die Flügel der Henne birgt, so öffnete Ruth einen Zipfel der Lagerdecke des Boas, um sich darin zu hüllen. Es war das Symbol des Rechtes, das sie kam in Anspruch zu nehmen. Breite deine Flügel über deine Magd, denn du bist Löser (Goel). Weil er ein Blutsfreund ist, darum kann sie solches fordern. Sie spricht darum nicht: Ich bin Ruth, die Moabiterin, sondern, ich bin Ruth, deine Magd. Hier, wo sie ein israelitisches Recht in Anspruch nimmt, läßt sie alle Erinnerung an Moab fallen. Sie ist ja gerade von ihm wie eine Israelitin aufgenommen worden. Auf solche Weise symbolisch das zarteste Recht in Anspruch zu nehmen, setzt freilich patriarchalische Sitten von Einfalt und Tugend voraus. Das Zutrauen des bittenden Weibes stützt sich auf ein Ehrgefühl des Mannes, der in dunkler einsamer Nacht — wenn ihm wohl ist nach dem Wein — seine Pflicht der Sittlichkeit nicht vergißt. Eine solche symbolische Rechtsforderung ist nicht leicht anzubringen. Denn alles Vorherwissen und Vorherlautwerden würde von der zarten Scheu der Bittstellerin den Schleier der Stille und der Scham reißen. Wenn sie aber möglich geworden ist, dann kann sie nicht ohne Schande des Weibes oder des Mannes abgelehnt werden. Um so mehr ist anzunehmen, daß Noomi nicht auf eitles Ungefähr ihre Schnur zu diesem Gange veranlaßt hat. Denn allerdings war hier der eigenthümliche Fall, daß Boas, wie auch Ruth sagt, zwar ein Goel, aber doch nicht der Goel war. Die Antwort des Boas läßt auch vermuthen, als ob ein solcher Anspruch ihm nicht ganz außer Erwarten gekommen sei. Nicht als ob es eine buchstäbliche Verabredung mit Noomi gewesen sein müßte, und daß er deßhalb allein auf der Tenne war. Denn er schreckte auf aus dem

1) וַיִּלָּפֵת, wie von Simson gesagt war, daß er die Säulen umbog (Richt. 16, 29), וַיִּלְפֹּת.

Schlaf und konnte daher dergleichen nicht erwartet haben. Aber die Gedanken daran mögen ihm nicht fern gewesen sein. Auch dann konnte die Freiwilligkeit der symbolischen That der Tugend Ruths nicht erlassen werden. Die alte Sitte gebrauchte eine diskrete Sprache, deren sich selbst ein gewisses Einverständniß nicht überhoben haben würde. Wie sehr übrigens die Handlung Ruths, statt ihre Weiblichkeit zu beschatten, vielmehr ein neues Zeugniß ihres Edelsinns und ihrer reinen, von wahrer Liebe beherrschten Seele gewesen ist, davon gibt die Antwort des Boas das klare Zeugniß ab.

**Gesegnet bist du Gott, meine Tochter! Du hast deine Liebe, die spätere, noch schöner gemacht, als die erste.** Freilich spiegelt diese Antwort auch einen Seelenzustand in Boas ab, dessen Bescheidenheit und lautere Herzlichkeit wahrhaft bewundernswerth ist. Da ist ebenso wenig von einer lüsternen Regung, wie von einer unfreundlichen Zurückweisung eine Spur. Er beschwert sich nicht über die Störung in der Nacht, noch über eine etwaige Zudringlichkeit der Zumuthung. Er macht keinen gemeinen Versuch, das hingebende Zutrauen der Frau zu mißbrauchen, noch spielt er den modernen Tugendhaften, der laut schilt, weil er sich vor seiner eignen Tugend fürchtet. Vielmehr hat er Worte des göttlichen Segens im Munde für das unschuldige, in ihrer naiven Demuth herrliche Weib. Statt sich über die Bewerbung einer jungen und schönen Frau geckenhaft etwa selbst zu bespiegeln, würdigt er ihre Handlung in einer objektiven Bescheidenheit, deren nur ein in Gottes Wort erzogenes Herz fähig ist. Er segnet Ruth, die er wie ein Vater mit dem Tochternamen anredet, weil er ihre jetzige Liebe noch schöner und edler findet, wie die frühere. In wiefern das? Ruths frühere Liebe bewährte sich, als sie nach ihres Mannes Tod Elternhaus und Heimath verließ, um ihre Schwieger zu trösten und zu pflegen — trotz Elend, Fremde und Demüthigung, und was thut sie jetzt? Ruth hätte jung, wohlgebildet und wohlberufen, wie sie war, längst unter den Jünglingen Israels sich einen Mann suchen können nach ihrem Wunsch, reich oder arm. Hat sie darauf geachtet? Keineswegs, — sondern alles dies setzte sie ihrer Schwieger und der Sitte Israels nach. Du kommst, sagt er, statt, wie natürlich wäre, die Liebe zu einem jungen Mann vorzuziehen, lieber dein Recht bei einem älteren geltend zu machen, blos, weil er ein Goel ist. Nur damit ein Blutsfreund deinem Manne und deiner Schwieger den Namen in Israel wieder erwecke, kömmst du, einen ältern Mann um den Schutz seiner Flügel zu bitten! Auch hierin bringst du dein eigen Herz und Wohl der Liebe zu den Deinen, deiner Familie und deiner Schwieger zum Opfer. In der That konnte er Recht haben, daß Ruth sich dabei noch stärker bewährt hat. Denn Opfer, wie ihre früheren, waren um der Trauer willen, in der sie sich befand, leichter als die jetzigen, wo etwa neues Leben und frische Freude ihr angetragen sein mochte. Aber Boas Bescheidenheit war zu groß. Man muß ihn wohl als einen etwaigen Altersgenossen von Elimelech, für keinen jungen Mann mehr annehmen. Aber bis in unsere Zeit wird eine Frau, wie Ruth, bei einem Manne, wie Boas, eine schönere „Ruhe" suchen und finden, als bei tausend Jünglingen.

**Und jetzt, meine Tochter, fürchte dich nicht.** Er hatte eben vor sich ein zitterndes Weib. Zitternd vor Aufregung hatte sie gethan, was ihr vorgeschrieben war; in der dunklen Nacht hat er an ihrer bebenden Sprache ihre Angst erkannt. Was er bisher gesprochen, war auch noch keine Entscheidung, nur Lob. Aber um die Gewährung zitterte sie, auf die so viel ankam. Darum spricht er, wiederholt sie mit dem freundlichen Namen Tochter anredend, „fürchte dich nicht" [1]). Wie er oben im Namen Gottes ihr vollen Lohn anwünscht, weil sie das Vertrauen hatte, aus Liebe zu Israel sich unter den Flügel seines Gottes zu bergen, — so wird auch er sie nicht zurückweisen, der um den Schutz seiner „Ruhe" gebeten ist. Die Rücksicht darauf, daß Ruth aus Moab ist, kann darum nicht mehr stattfinden. Sie hat keine moabitischen Sitten gezeigt. Es ist kein Grund, ihr das Recht Israels zu verweigern. Denn **„das ganze Thor meines Volkes" weiß, daß du ein wackres Weib bist.** Darin, daß er „meines Volkes" sagt, betont er das einzige Moment, welches eine Verweigerung begründen könnte. Aber es ist Niemand in Israel bei uns in Bethlehem, der nicht wüßte, wie brav du bist. Man kann ohne Bedenken für dich Alles thun, wozu du ein Recht hast, denn von Allen bist du geliebt.

**Aber doch ist noch ein näherer Löser da** [2]). Aus den Worten erfahren wir, daß es ein wirklich objektives Recht war, welches der Ruth zustand. Wenn er auch ahnte, daß Ruth sich trotz ihres Rechtes doch mit besonderem Vertrauen an ihn gewandt habe, so ist er doch bescheiden und besonnen genug, das formale Recht zum Austrag zu bringen. Die That Ruths bekommt erst dann ihre unantastbare Würdigung, wenn sie mit Entfernung aller persönlichen Stimmungen blos das Recht im Auge hatte. Deine Forderung ist nicht zurückzuweisen, spricht er, aber ich bin nicht der, an den sie zuerst gerichtet werden mußte. Es ist Einer da, der noch näher mit Elimelech verwandt ist. Aber er läßt auch Ruth nicht einen Augenblick im Zweifel, daß dies für ihn keine Ausrede der Verweigerung ihrer Bitte sei. Wird Jener seine Pflicht nicht erfüllen können, wird er es thun. Er bekräftigt dies mit einem Schwur bei dem lebendigen Gott. Sie wird auch nicht nöthig haben, dieselbe Handlung noch einmal zu unternehmen. Mehr wie einmal, das deutet seine Zartheit an, wagt etwas derartiges nicht ein edles weiblich Herz. Er selbst wird die Verhandlung weiter führen. Es ist die Handlung ja nicht sowohl gegen ihn wie gegen die ganze Familie geschehen. Er mochte wohl wissen, daß Noomi nicht ohne Grund Ruth auf seine Tenne sandte, daß Jener nicht im Stande sein werde zu lösen, aber um Beider willen muß das formale Recht geehrt sein. —

1) Alle wissen, daß du ein braves Weib bist. Seltsam ist die Wörtlichkeit der Sept., die hier אשת חיל mit γυνὴ δυνάμεως übersetzt haben.

2) Der Midrasch (Ruth Rabba, S. 34 b), welcher sich an den Buchstaben des Gesetzes halten mochte, welches nur von dem Bruder als Goel handelt, denkt daran, daß sein Name Tob gewesen. Als wenn Boas hätte sagen wollen: „Wenn dich Tob lösen wird". Aber Ibn Esra hat dies schon nicht geeignet gefunden, was auch nach Kap. 4, 1 gar nicht zulässig sein könnte.

Wunderbares Gespräch um Mitternacht! Rings umher weite dunkle Einsamkeit. An dem Ruhelager eines Mannes wird das Heiligthum menschlicher Sitte verhandelt. Zu der Liebe, die ihr keusches Recht in Anspruch nimmt, spricht das ehrenhafte Herz des Biedermannes, der im Glauben seinen Gott als Zeugen weiß. Eine Scene stellt sich dar — einzig im ganzen Alterthum. Während die gemeine Natur daran kaum ohne unreine Regungen denkt —, liegen Mann und Weib rein in stiller Nacht neben einander. Kein Schwert braucht sie zu trennen, wie in deutschen schönen Sagen wohl von ähnlichen Begegnungen erzählt wird [1]). Unbefleckte Weiblichkeit und lebendiges Gottesbewußtsein brauchen keines Wächters. Es trennt sie jene Ehre, welche in die Liebe des Herrn von Nacht und Tag getaucht ist. Darum war *diese* Mitternacht eine der Vorhallen jener geheimnißvollen Erweisungen, in welchen Gott, der Bräutigam, seine Liebe einem Menschenkinde in das Herz gesenkt hat. — In der Mitternacht erprobte sich, wem immer Sterne leuchten, Lichter brennen. Nicht am Tage, in der Nacht ihrer Trauer bewahrte sich Ruth, als sie wegging aus Moabs *Gränzen*. In der Nacht, in tiefer Stille, offenbarte sich, wie Boas sagt, daß sie auch weggegangen sei aus Moabs *Sitten*. In der Nacht war Israel ausgezogen aus Aegypten, um als ein Volk Gott zu dienen. In der Nacht bewährte Boas durch eine Tugend — einem schwachen Weibe gegenüber, — daß aus solchem Glauben der wahre *Goel* geboren wird, der Israel aus dem Aegypten der Sünde und des Todes führt.

**Weile diese Nacht — liege bis zum Morgen** — spricht er zweimal zu ihr. Er kann sie nicht in dunkler Nacht fortschicken, aber er ist auch nicht ängstlich, sie da bleiben zu lassen, und sie hört seinen Worten an, daß sie da bleiben kann; aber doch nur bis der Morgen graute. Noch konnte man nicht genau einander erkennen [2]), da waren sie beide auf. Jetzt soll sie gehen, **damit nicht kund werde, die Frau sei in die Tenne gekommen.** Es soll nicht etwa einer, der ihr begegnet, ausbringen, daß Ruth am Morgen von dem Orte, wo man wußte, daß ein Mann, daß Boas allein in der Nacht gewesen, hergekommen sei. Es steht wohl mit Nachdruck האשה „*die* Frau". Es wäre Boas sehr unlieb, wenn man überhaupt von dem verdächtigen Aufenthalt *einer* Frau bei ihm unter den Leuten redete. Vielmehr aber würde dies schädlich sein, träfe das Gerede *die* Frau, nämlich Ruth. Denn man würde ja weder Grund und Art des Aufenthalts wissen. Wie übel wäre dann für Boas die Sache der Ruth in Bethlehem weiter zu verhandeln. Abgesehen, daß der Name der Ruth einen Flecken erhielte, den sie nicht verdiente [3]).

Aber indem sie gehen will, läßt er sie erst noch ihren Umhang ausbreiten und schüttet er ihr *sechs Maß Gerste* [2]) hinein, die sie mitnehmen und ihrer Mutter bringen soll. Was will er damit? Blos, daß sie, wie er sagt, *nicht leer* zur Schwieger komme! Ein bloßes Zeichen seiner gütigen Gesinnung kann es nicht gewesen sein, denn Ruth wird ja erzählen, was er ihr gesagt habe. Vielmehr wird er noch aus andern Gründen nicht gewollt haben, daß sie leer von ihm gehe. Wenn man dennoch die Ruth erkannte, welche von der Tenne kommt, so ist die mit Gerste schwer beladene weniger verdächtig, als die im Putz einhergehende. So beladen war man gewöhnt, Ruth von den Gütern des Boas kommen zu sehen. Es schnitt so vielleicht auch auf diese Weise jeglichen Anlaß möglichen Verdachtes ab. Aber damit konnte der Sinn der Handlung nicht erschöpft sein. Es wird durchaus betont, daß er ihr *sechs* Maß Gerste von der Tenne mitgegeben habe. Als Ruth nach Hause kommt und Noomi fragt: מי את, wer bist du, meine Tochter, d. h. *wie* kommst du, als eine, der gewährt worden ist oder nicht, gibt ihre Schnur über Alles Bescheid, was er gesagt hat, ausdrücklich fügt sie aber hinzu, was doch, da es schon berichtet war, sonst auch nicht übersehen werden konnte: diese *sechs* Maß Gerste gab er mir. Es liegt ihr also daran, daß Noomi wisse, was sie sonst nicht erkennen konnte, es seien *sechs* Maß Gerste, die im Tuche lägen. Die alten jüdischen Ausleger haben mit den *sechs* allerlei allegorische Bedeutungen versucht. Sie sind gewiß so weit im Rechte gewesen, als Boas außer der wohlwollenden Sitte, Gaben nach Hause den Freunden mitzuschicken, damit der Besuch nicht leer zurückkomme, da Noomi an der Gabe selbst ein Symbol über das Resultat des Ereignisses hat andeuten wollen. Dieses Resultat bestand doch darin, daß Ruth in jedem Falle eine „Ruhestatt" gewinnt. „*Sechs* ist die symbolische Zahl der Arbeit, des Dienstes, auf welche dann der *Ruhetag* am siebenten folgt. Wer *sechs Jahre* gedient, wird im siebenten entlassen. Noomi empfängt gleichsam die Botschaft, es sei die Zeit gekommen, wo sie nach langer Arbeit werde Ruth frei ausgehen lassen müssen. Der Ruhetag sei nahe.

**Und sie sprach: Bleibe, mein Kind.** Ruth soll sich im Hause halten wie eine verlobte Braut. Den Worten wie Handlungen des Boas hat Noomi angemerkt, daß er nicht rasten werde, sein Wort zu halten. Noch heute wird es sich entschieden haben, wie die Sache ausfällt. Doch wie sie auch ausfallen möge, ohne Segen wird sie nicht sein. Der Mann wird nicht *ruhen*, bis er für dich die *Ruhestatt* vollendet.

1) Vgl. z. B. die Historie von Engelhart und Engeltrud von Konrad von Würzburg bei Genthe, deutsche Dichtungen, S. 379 und anderswo, wo von edlen Proben deutscher Treue die Rede ist.

2) Im Talmud (B. Berachoth, S. 9 a) ist angegeben, was man für Maßstäbe für den Anbruch des Morgens habe. Die Mischna hatte als Beginn gesetzt, wenn man weiß und blau unterscheiden könne. R. Mair, wenn man einen Wolf und Hund, R. Akiba, einen Esel und Waldesel unterscheidet. „Andere aber sagten, wenn man vier Ellen weit einen Andern sieht und erkennt" (ויכירנו).

3) Die Mischna Jebamoth 2, 8 stellte fest, daß wenn Einer im Verdacht steht, *vorher* mit einer Fremden, *wenn sie auch bekehrt ist*, in Berührung gekommen zu sein, darf er die Leviratsehe nicht ausüben.

1) Das Maß ist nicht angegeben. Denn es steht nur שש שעורים. Eine reiche Last war es, denn er mußte ihr dieselbe auflegen. Die Allegorie des Midrasch (im Targum) will darin *sechs* Nachkommen der Ruth finden. Es waren: „David, Anania, Mischael, Asariah, Daniel und der Messias", oder es werden Ruth Rabba 34 a *acht* gezählt mit sechs hervorragenden Eigenschaften. Dann werden Hiskia und Josias noch mit eingeschlossen.

## Viertes Kapitel.

Der Israelit ohne Falsch.

Kap. 4, 1—12.

Und Boas ging hinauf an das Thor und setzte sich dort, und sieh', der Löser ging 1
vorüber, von dem Boas geredet hatte. Und er sprach: Komm, setze dich hieher, du
gewisser Jemand! und er kam und setzte sich. *Dann nahm er zehn Männer von den 2
Stadtältesten und sprach: Setzt euch hieher, und sie setzten sich. *Und er sprach zu 3
dem „Löser" [Goel]: Das Feldstück, welches unserm Bruder, dem Elimelech gehörte, hat
Noomi verkauft, die heimkehrte von den Gefilden Moabs. *Und ich sprach: Ich will 4
es deinem Ohr offenbaren, nämlich: Kaufe in Gegenwart der Sitzenden [Anwesenden]
und in Gegenwart der Aeltesten meines Volkes. Wenn du lösen willst, so löse, wenn
du aber nicht lösen willst, sage es mir, daß ich es wisse, denn es ist kein Anderer au-
ßer dir zu lösen und ich bin nach dir, und er sprach: Ich will lösen. *Und Boas 5
sprach: Am Tage, da du gekauft hast das Feld aus der Hand Noomi's, hast du es auch
von Ruth, der Moabiterin, erworben, der Frau des Todten, aufzurichten den Namen des
Todten auf seinem Erbe. *Und der Löser sprach: Ich kann es nicht für mich lösen, 6
daß ich nicht mein Erbtheil schädige; löse du dir meine Lösung, denn ich kann nicht
lösen. *Und dies war vor Alters [Brauch] in Israel, um bei Lösung und Tausch jeden 7
Vergleich zu bekräftigen, zog der Eine seinen Schuh aus und gab ihn dem Andern, und
dies war Weisthum in Israel. *Und der Löser sprach zu Boas: Kaufe dir und zog 8
seinen Schuh aus. *Und Boas sprach zu den Aeltesten und zum ganzen Volke: Zeu- 9
gen seid ihr heute, daß ich erworben habe Alles, was dem Elimelech, und Alles, was
Chiljon und Machlon gehörte, aus der Hand der Noomi. Und auch Ruth, die Moa-
biterin, die Frau des Machlon, habe ich erworben mir zur Frau, aufzurichten den Na- 10
men des Todten au seinem Erbtheil, auf daß nicht ausgehe der Name des Todten von
seinen Brüdern und vom Thor seines Ortes; Zeugen seid ihr heute. *Und es sprachen 11
die Leute, welche am Thore waren und die Aeltesten als Zeugen: Mache Gott die Frau,
die in dein Haus kommt, wie Rahel und Lea, welche gebauet haben beide das Haus
Israels, und du schaffe Kraft in Efratah und mache einen Namen in Bethlachem. *Und 12
es sei dein Haus wie das Haus des Perez, welchen Tamar dem Jehudah gebar durch
den Samen, den dir Gott geben wird von diesem jungen Weibe.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und Boas ging zum Thore und setzte sich dort.** In aller Frühe, noch bevor Ruth (Kap. 3, 15) mit ihrer Gerste den Weg nach Noomi's Hause einschlug, machte Boas sich auf, energisch in der That, wie gütig im Wort. Es bedurfte eines so frühen Ausgangs, wenn er noch vor dem Andern, den er zu sprechen wünschte, und der wohl auch, wie er, in die Stadt vom Lande zu kommen pflegte, am Thore sein wollte. Es ist bekannt, daß an den Thoren Gericht und Markt gehalten wurde (5 Mos. 21, 19 ꝛc. cf. Ps. 127, 5). Es ist dies im Orient noch der Brauch. Im Propheten Zacharia Kap. 8, 16 heißt es: „Sprechet Frieden in euren Thoren", wozu Hieronymus bemerkte (ed. Migne, VI. p. 1474): Man frägt, warum bei den Juden an den Thoren der Ort des Richtens gewesen sei. Damit die Landleute nicht gezwungen würden, die Städte zu betreten und Schaden zu leiden, saßen die Richter in den Thoren, daß sie die Städter und Landleute beim Ausgang und Eingang der Stadt hörten und nach beendigtem Geschäft Jeder sogleich zu dem eigenen Hause zurückkehren könnte." An den Thoren war das eigentliche forum, und es wird sich vor allen andern Deutungen dieses Wortes empfehlen, es trotz seiner späteren inneren Lage, doch wohl von dem alten fora, Thor (daher foras, cf. biforis, septiforis) abzuleiten.

**Gewisser Jemand, komm und setze dich.** Wir haben völlig Gang, Brauch und Formel eines alten Rechtsverfahrens vor uns. Dadurch, daß Boas an dem Thore saß, war sichtbar, daß er eine richterliche Entscheidung suchte. Als er kam, den er erwartet hatte, so zögert dieser nicht, sich zu setzen, denn es war eben eine Rechtssittenformel, die an ihn gerichtet war. Sein Name wird nicht genannt. Ploni almoni sind Formeln wie unser deutsches „N. N." In älteren Zeiten brauchte man bei uns in rechtlichen Aktenstücken Namen, die ungemein häufig waren, in derselben Weise, wie Hans u. A. (vgl. meine Erf. Bilder u. Bräuche, S. 29). Die Ableitung von Ploni almoni ist eine anders motivirte, als etwa die von δεῖνα (cf. Matth. 26, 18) oder quidam. Die Bedeutung des unbekannten und verborgenen Namens ist darin enthalten, die von Anonymus in jeder Wendung des Wortes. Es ist eine alte Deutung, daß der Name des ersten Goel nicht genannt sei darum, weil er dem verstorbenen Blutsverwandten keinen Namen erwecken wollte. Darum wohl übersetzte hier Sept. κρύφιε, verborgener. Wenn man dies auch nicht behaupten wollte und sich damit beruhigte, es habe der Erzähler ihn nicht gewußt, so ist doch das Fa-

ctum immer lehrreich, daß er, der so ängstlich für die Bewahrung seines Erbtheils war, nun nicht einmal bekannt war.

**Er nahm zehn Männer von den Aeltesten der Stadt.** Daß an sich die Zahl der Aeltesten größer sein mochte, durfte aus Richter 8, 14 geschlossen werden, aber die Zahl Zehn reichte aus, um ein Collegium von Zeugen zu bilden. In nachbiblischer Zeit stand fest, daß eine gottesdienstliche Versammlung (עדה) aus zehn Personen bestehen müsse (vgl. das Targum Jerusch. zu 2 Mos. 12,4); aber der Versuch der Mischna Sanhedrin 1, 6, dies daraus biblisch zu begründen, daß von den zehn sündhaften Kundschaftern als einer עדה gesprochen wird (4 Mos. 14, 27), dürfte nicht ernst genug sein. Der Brauch war aber unter den Juden so alt und fest, daß מנין, die Zahl, schon die Zehnzahl von Personen einschloß. Es hatte sich zwar, wie wir hören, noch mehr Volk aus Bethlehem um die beiden Blutsfreunde versammelt, aber die zehn Aeltesten sind gewissermaßen die offiziellen Zeugen, welche nöthig waren.

**Das Erbtheil unsers Bruders**[1]**) Elimelech hat Noomi verkauft**[2]**).** Die Ausleger fragen sämmtlich, mit welchem Rechte Noomi das Erbtheil ihres Mannes hätte verkaufen können! Es fände sich im mosaischen Gesetz keine Bestimmung, daß die Witwe rechte Erbin ihres verstorbenen Gatten sei. Allein dies ist nicht genau. Die ganze Leviratsinstitution beruht darauf. Wenn ein Mann kinderlos stirbt und ein Weib hinterläßt, so soll der Schwager sie darum heirathen, „daß der Erstgeborne eintreten soll auf den Namen des Verstorbenen", d. h. daß der Name des Verstorbenen haften bleibe auf dem Erbtheil, das er hinterlassen, denn ein anderes „Aufrichten des Namens" hat keinen Sinn in Israel, wie denn auch in V. 5 die Worte des Gesetzes (להקים את שם) „aufzurichten den Namen" ergänzt werden durch „auf seinem Erbtheil" (על נחלתו.) Sobald nun ein Schwager diese Leviratsehe verweigerte, also den Namen seines Bruders nicht aufrichten wollte, so trat er auch nicht in das Erbe desselben. Eins war ja mit dem Andern verbunden. Das Gesetz wäre ja illusorisch gewesen, wenn der Bruder trotzdem das Erbe bekommen hätte, ohne die Witwe. Wollte er also nicht, so blieb der Besitz bei dieser, welche, so lange sie lebte, auch kinderlos, gleichsam das embryonische Recht des Erben bei sich trug. Wir werden von der Symbolik des Schuhausziehens noch sprechen. Wenn die Witwe ihm denselben auszog, — so bedeutete dies eben auch, daß er seinen Fuß zurückzuziehen habe vom Besitz seines Bruders.

Noomi war eine Witwe. Aber wenn sie auch selbst sagt (Kap. 1, 12), daß sie zu alt sei, um noch eines Mannes Weib zu werden, so hatte doch kein Blutsfreund an ihrem Besitz ein Recht, sobald er sie nicht auch heirathete. Freilich ging der Name ihres Mannes auf demselben verloren, sobald die Wittwe starb; bis dahin aber trug er ihn und Noomi konnte über ihn verfügen, — ebenso gut, als dies das Gesetz dem israelitischen Manne selbst gestattet. Denn heißt es 3 Mos. 25, 25: „Wenn dein Bruder verarmt und sein Besitzthum verkauft, so komme sein nächster Blutsfreund (גואל הקרוב) und löse ein, was er verkauft hat." Dieser Fall trat nun ein. Noomi war verarmt, sie hatte verkauft. Der Name des Elimelech war noch auf dem Besitze, folglich forderte das Gesetz auch die Einlösung und zwar von dem nächsten Blutsfreund. Diese Vorschrift ist die Basis, auf welcher Boas mit dem ungenannten Verwandten im Interesse der Noomi die Verhandlung beginnt.

Von dem Verkaufe des Feldstücks war bisher noch gar nicht die Rede gewesen. Bei dem nächtlichen Gespräche von Ruth und Boas war seiner keine Erwähnung geschehen. Wenn Boas von dem Verkaufe unterrichtet war, so bestätigt dies vorhandene Berührungen zwischen ihm und Noomi, bevor Ruth zu ihm kam. Als die Folge derselben — mit Bezug auf den Verkauf und die nothwendige gesetzliche Lösung — kann man die Aeußerung Noomi's Kap. 3, 1 ansehen; Noomi ist offenbar ebenso von der gesetzlichen Lösung des Feldstücks bis zum Anspruch der Lösung der Witwe fortgeschritten, wie dies hier Boas thut.

**Kaufe in Gegenwart der Sitzenden und in Gegenwart der Aeltesten meines Volks.** Boas hatte zu Ruth gesagt, er werde den nächsten Blutsfreund fragen, „ob er dich lösen will", wenn nicht, „so werde ich dich lösen" So beginnt er aber seine Ansprache an den nächsten Goel nicht. Er nennt nicht einmal zuerst den Namen der Ruth. Er verlangt scheinbar von ihm nur die Einlösung des Gutes. Es zeugt dies von den ungemein zarten Formen des damaligen Rechtslebens, so weit es von frommen und gläubigen Menschen geübt ward. Es wird fein vermieden, als ob Boas wegen des Weibes diese öffentliche Verhandlung begonnen habe. Auch legt er dem Blutsfreunde gar keinen Zwang auf, denn er sagt: „Willst du nicht, so werde ich es thun, da kein Anderer da ist." Er schärft Jenem die Pflicht ein, die das Gesetz ihm auflegt, durch sein eignes Anerkenntniß derselben. Anderseitig erleichtert er ihm durch das eigene Anerbieten die Entscheidung. Er spricht nicht von Ruths Zusammenhang mit der Sache. Er überläßt dem Blutsfreunde das ganze offenbar Allen bekannte Verhältniß des Lebens der Noomi und der Ruth bei seiner Antwort in Frage zu ziehen. Seine Ansprache ist mild, edel und diskret. Sie enthält keine Anklage, daß der Blutsfreund als der Nächste um das selbst sich hätte kümmern müssen, was hier vorlag. Sie verlangt nichts vom Anderen, was er selbst nicht zu leisten bereit ist. Sie ist

1) אחינו. Es bedarf nur der Hinweisung auf die Commentarien von Berth. und Keil, um die Abweichungen zu bemerken, die ich bei diesen Auslegungen nöthig gehalten habe. Benary hat nach jüdischem Vorgange den Boas zum Neffen des Elimelech, den Ploni zu seinem Bruder gemacht. Dies ist kaum zu betonen. אח Bruder, wie eben unsere Stelle zeigt, geht oft über den gewöhnlichen Begriff der Sohnschaft hinaus. „Brüder" sind auch Blutsverwandte, Genossen. Diese Erweiterung hat auch in dem Brauche, der in unserer Erzählung waltet, das Gesetz 5 Mos. 25, 5, wo von Brüdern אחים die Ausführung des Levirats gefordert wird (vgl. Hengstenberg, Auth. des Pentateuchs II. S. 101 ꝛc.).

2) Vgl. die spätere Bestimmung in Mischna Jebamoth 4, 3, die doch im Geiste das oben Gesagte bestätigt. Beide Schulen gestatten, daß die Frau verkaufen kann.

diskret genug, um abzuwarten, wie weit der Andere seine Pflicht einschränken werde.

Dabei ist das Interesse und die Entschiedenheit, mit der er die Sache treibt, selbst schon ein kräftiges Beispiel vor dem Volke, das Gesetz lebendig zu üben und die Pflichten, die es auflegt, offen zu bekennen.

**Und er sprach: Ich will lösen.** Der Blutsfreund erkennt also das Recht der Noomi zu ihrem Verkaufe und auch seine Pflicht zur Einlösung des Grundstücks an. Aber er denkt nur an das Land. Er antwortet genau nur, soweit buchstäbliche Frage von Boas gelautet hat. Indem er sagt: „ich will lösen", will er sich dem Ankauf des von Elimelech hinterlassenen Grundstücks nicht entziehen, aber die Worte lassen nicht erkennen, ob er sich der weiteren Pflichten, die er anschließt, bewußt ist. Boas mochte erwartet haben, daß er nach dieser noch weitere Anfrage thun werde. Da er dies nicht that, konnte Boas sich bei den kurzen Worten: „ich will lösen" nicht beruhigen, da es ihm ja besonders um das Schicksal der Ruth zu thun war, und die ausdrückliche Verpflichtung, nicht blos das Land, sondern auch die Frau zu lösen, vor allen anwesenden Zeugen auszusprechen nöthig war. Darum sagt Boas ferner:

**An dem Tage, da du das Feld gekauft hast.... hast du es auch von Ruth, der Moabiterin, erworben.... aufzurichten den Namen des Todten auf seinem Erbe.** Damit wird das gültige Erbrechtsverhältniß völlig klar. Elimelech hatte Söhne hinterlassen, welche die eigentlichen Erben gewesen wären, wenn sie lebten. Sie starben aber. Wäre nun Ruth nicht mit Noomi heimgekehrt, so war Noomi die einzige Inhaberin des Gutes. Sie konnte es verkaufen, da sie es selbst nicht zu bearbeiten bemittelt war, und der Blutsfreund es einlösen, ohne daß an ihr Leviratspflichten zu erfüllen gewesen wären, da bei ihrem Alter der Zweck derselben unwahrscheinlich war. Nun ist aber Ruth mitgekommen, ist in den israelitischen Verband eingetreten, so hat sie auch israelitisches Recht. Sie ist also Erbin des Machlon und es kann Niemand ihr Erbe lösen, ohne sie nicht auch zur Aufrichtung des Namens des Verstorbenen *mitzulösen*. Bei ihr treten die Rücksichten nicht wie bei Noomi ein. Ihr Mann Machlon war, ob er der jüngere oder ältere Bruder gewesen, ein Erbe. Der Erbanspruch Chiljons ging jedenfalls — da Orpa nach Moab zurückging — mit auf das Erbe jenes über. Einen eigenen Besitzstand werden die Söhne Elimelechs, so lange sie in Israel lebten, noch nicht gehabt haben. So war denn das Gut das Eigenthum von Noomi und Ruth. Eben, weil es Ruth mitangehörte, so herrschte die Pflicht ob, den Namen des Elimelech und Machlon nicht untergehen zu lassen. Es konnte also das Erbe *allein*, wie der Anonymus wollte, nicht gelöst werden.

**Und der Löser sprach: Ich kann es nicht für mich lösen, daß ich nicht *mein* Erbtheil schädige.** Der Goel hat die Pflicht, das mosaische Gesetz zu erfüllen, bis jetzt genau anerkannt. Er will das Landgut lösen. An sich bestreitet er auch das Recht der Ruth nicht, als Gattin des verstorbenen Machlon. Warum aber glaubt er denn, wenn er an ihr die Leviratspflicht übt, sein Erbtheil zu schädigen! Denn was auch die neuesten Ausleger annehmen, er habe daran gedacht, daß die Lösungssumme, für welche er das Gut kaufe, einmal nicht ihm, sondern seinem Sohn von der Ruth gehören werde, hat doch keine große Wahrscheinlichkeit. Es hat immer etwas Gezwungenes, wenn ein Vater den eventuellen Fall, daß *sein* leiblicher Sohn ein Erbe antritt, eigene Schädigung und Verderbniß nennt. Mit einem so äußerlichen Grunde konnte sich der Goel auch nicht vor der Versammlung rechtfertigen.

Er hat bisher, das mosaische Gesetz zu erfüllen, keinen Anlaß genommen. Es muß auch ein *geistlicher* Vorwand sein, mit dem er seine Weigerung entschuldigt. Ausdrücklich hat Boas an dieser Stelle von Ruth, der *Moabiterin*, gesprochen. In ihrer moabitischen Abstammung muß ein Motiv des Blutsverwandten liegen, sie abzuweisen. Man hatte das Unglück Elimelechs von seinem Hingang nach Moab, den Tod Chiljons und Machlons aus ihrer Ehe mit den Moabiterinnen hergeleitet. Ihr Erbe war dadurch in Gefahr gerathen. Der Goel fürchtet ein ähnliches Schicksal [1]). Er glaubt, eine Frau nicht in sein Haus nehmen zu dürfen, an deren Genossenschaft eine Familie Israels erloschen ist. Das Verbot, mit Moabiterinnen sich zu vermählen, scheint ihm *nicht* aufgehoben, soweit es Ruth angeht. Er möchte nicht sein eigenes Geschlecht und Erbe gefährden, er hält unter den Umständen, daß Ruth aus Moab ist, es für möglich, die Pflicht des Levirats abzulehnen.

Der Mann charakterisirt sich als ein Buchstäblicher und Abergläubischer. Er sieht blos das Gericht und nicht die Liebe des Gesetzes. Er fürchtet, aber Furcht ist nicht in der Liebe. Vor äußerlicher Pflicht übersieht er die innere. Er denkt an Moab, und Ruth hat sich unter den Flügeln des Gottes *Israels* verborgen. Er begreift nicht die Verschiedenheit der Zustände früher und später. Er weiß Zeiten und Geister nicht zu unterscheiden. Die Gesetzeshärte, die er gegen das herrliche Weib anwenden möchte, fällt auf ihn selbst zurück. Er will sein Erbe und seinen Namen nicht gefährden — und die Geschichte des Ereignisses kennt nicht einmal mehr, wie er genennet ward. Während Elimelechs, Machlons und Chiljons Schuld durch Ruths Liebe versöhnt ist und ihr Name bleibt — hat seine Lieblosigkeit gegen Ruth das Gericht der Namenlosigkeit [2]) erfahren. Welch eine köstliche Lehre deutet damit unser Büchlein an. Welch eine Ehre ertheilt es der Liebe — welch eine Strafe zeigt es dem abergläubischen Pharisäer!

**Bei Lösung oder Tausch zog vor Alters [3]) Einer seinen Schuh aus und gab ihn dem Andern.** Das Symbol des *Schuhes*, wie es in Israel und bei

---

1) Diese Auffassung des Grundes der Weigerung deutet auch der Midrasch an (Ruth Rabba 35 a.) Clericus ist dem Verständniß nicht nahe gekommen. Andere Meinungen nicht mehr, auf die er verweist, cf. Selden, Uxor Hebraea lib. 1, cap. 9.

2) Man sprach auch griechisch von einem *οἶκος ἀνώνυμος γενόμενος*, wenn eine Familie ohne Namenserben ausstarb. (cf. Isocrates 19, 35.)

3) לפנים. Früher zog man bei jedem Tausche den *Schuh* aus. Jetzt war die Sitte nur bei der wirklichen חליצה, wo die Frau ihn dem Manne auszog, die hier nicht geübt ward (siehe Einleitung).

andern Völkern Brauch war, ist so unheilig und sinnlich mißverstanden und verzerrt worden (namentlich in den Büchern eines Mannes, dessen verzerrte und unehrliche Compilationen noch vielen Schaden thun werden, in Norks Mythol. der Volkssagen S. 459 xc.), daß es sich verlohnt, wenigstens in den Grundzügen seine Erläuterung zu geben.

Der Schuh ist erstens das Symbol des Ganges und der Wanderung, dann aber zweitens des Stillstandes und des Innehabens und Haltens. 1) Israel soll reisefertig sein, Aegypten zu verlassen, die Schuhe an den Füßen (2 Mos. 12, 11). Sein Schuh ist nicht veraltet auf der Wanderung durch die Wüste (5 Mos. 29, 4) u. A. m. Die Wanderung der Götter ist ein wunderlich suchender Zug des alten Heidenthums. Man wollte ihre Gegenwart auf dieser Wanderung zum Theil durch die zurückgelassene Fußspur erkannt haben; in Chemmis in Aegypten aber, wie Herodot 2, 91 berichtete, zeigte sich Segen, wenn der zweiellige Schuh des Perseus gesehen ward. Nicht der Schuh bringt ihn, sondern der Gott, der erscheint. — Das suchende Heidenthum, namentlich in der germanischen Welt, suchte und wanderte noch nach dem Tode. Man gab den Leichen, die man begrub, einen helskô, einen Todtenschuh mit für die Wege, die sie machen müßten (Grimm, Myth. 795). Noch bis in neuerer Zeit gibt es Sagen, wo sich Todte zu beklagen kommen, keine Schuh erhalten zu haben (Stöber, elsassische Sagen S. 34). Im Hennebergischen nennt man etwa noch jetzt alle dem Todten erwiesene letzte Ehre „den Todtenschuh." Der wehmüthige Sinn des Brauches war, dem Todten den letzten Gang zu erleichtern, den er geht. Simrocks Erklärung von guten Werken ist ganz irre (Myth. 154). Die Stelle des Papst Gregorius zu 2 Mos. 12, 11 bedeutet etwas ganz Anderes. Der Papst will durch die Stelle homiletisch auf das Beispiel der vorangegangenen Frommen hinweisen. Vielmehr bekämpft die christliche Kirche den heidnischen Brauch, solche Schuhe mitzugeben.

Einen verwandten und doch wieder sehr verschiedenen Sinn haben Stellen des Talmud und Midrasch (Jeruschalmi Kelajim, §. 9, S. 23, 6; Midrasch Rabba, §. 100, S. 88a.), wo der alte Lehrer verlangt, daß man ihm Sohlen an die Füße binde, wenn man ihn in's Grab legt, damit er dem Messias, sobald er kommt, nachfolgen könne.

Von Luther ist das Wort: „Bind ihm ein Paar Schuh an die Thüre", so da heißen: „Surge et ambula." Daher auch der noch geltende Volksaberglaube des Schuhwerfens im Neujahr, wo der auswärts weisende auf Weggang deutete (Weihnachten, S. 273).

2) War der Schuh das Symbol des Stillstands und Besitzes. Man trat mit den Schuhen die Erde, darum müssen sie auf heiliger Erde ausgezogen werden, und hatte sie inne, darum bedeutete der Schuh die Macht, die man über Besitz ausübt. Gott streckt im Psalm (60, 10—108, 10) seinen Schuh über Edom. Es ist schon von Rosenmüller (Morgenland, n. 483) an das Beispiel des abessynischen Kaisers erinnert worden, der seinen Schuh wirft über das, was er haben will. Was man in der Kirchenbaukunst den „Marienschuh" nennt, deutet auf nichts Anderes, als auf die in der alten Kirche gefeierte Herrschaft der Gottesmutter. Auf die statthaltende Herrschaft des Papstes bezieht es sich, wenn man seinen mit dem Kreuz gestickten Pantoffel zu küssen pflegt.

Der Gedanke der altnordischen Sage, wo am jüngsten Tage der Wolf doch zuletzt dem Widar, der seinen Schuh auf ihn setzt, unterliegt, ist der des Sieges der neuen Erde über den alten bösen Feind.

Es drückte der Schuh den innegehabten Besitz aus, den man mit seinen Füßen beliebig betreten kann. Wer in diesen Besitz mit eintrat, stieg in dieselben Schuh, wie nach altdeutschem Rechte der Adoptirte und die Gattin (Grimm, Rechtsalterth. S. 155).

Wenn daher an unserer Stelle der Goel den Schuh auszog und ihn an Boas übergab, so übermachte er ihm zugleich den Anspruch auf einen Besitz, welchen er selbst gehabt hätte. Einen anderen Sinn hat auch der Brauch nicht, den das mosaische Gesetz beim Levirate kennt. Die Frau, der ihr Schwager die Ehe verweigert, darf ihm den Schuh ausziehen und ihm in's Gesicht speien. Sein Haus heißt: „dem der Schuh ausgezogen ist." Wenn nämlich der Schwager seine Pflicht erfüllt hätte, so würde er seinen Schuh auf das Erbe seines Bruders (Gut und Frau) als das Seine, gesetzt haben. Verschmäht er dies, so erlebt er die Schande, daß die Frau ihm den Schuh auszieht. Darin, daß er sich das von der Frau gefallen lassen muß, lag die Schmach. Es konnte wohl, was ja bei jedem Tausche vorkam, Einer selbst den Schuh ausziehen und dem Andern überreichen. Er übte dann das männliche Recht aus. Hier aber wurde ihm durch das Symbol des Schuhnehmens gleichsam Fähigkeit und Anspruchsmöglichkeit abgesprochen, jenen Schuh zu gebrauchen, um die Schwägerin zu heirathen, worin die Schmähung lag.

Obschon an unserer Stelle eigentlich ein ähnlicher Fall vorlag, denn der Blutsfreund verweigerte Ruth die Ehe, so trat doch nur die einfache, freiwillige Verzichtleistung ein, indem er den Schuh an Boas selbst übergab. Einmal war doch Ruth nicht die Schwägerin des Blutsfreundes, obschon der Volksbrauch den Geist des mosaischen Gesetzes bei Ferneren erfüllt hat. Dann aber — was gewiß ein wesentliches Moment war — seine Weigerung, Ruth zu heirathen, hatte eine gesetzliche Wendung; — er würde sie geheirathet haben, wenn sie eine Israelitin, da er ja auch das andere Gesetz wegen des Erbes gern erfüllte. Er kommt also ehrenhafter aus der Sache, indem er die Erwerbung des Gutes von jener, der Frau, trennen zu können meint. Er legte den Nachdruck auf die Lösung des Gutes, wobei natürlich die Weigerung so schmählich nicht war, zumal Boas sich statt seiner bereit erklärte. Uebrigens war auch Ruth bei dem Akte gar nicht gegenwärtig (nach Kap. 3, 18), wie Josephus darstellt[1]).

**Und Boas sprach: Zeugen seid ihr heute, daß ich erworben habe** (erwerbe). Als nun der Blutsfreund den Schuh zum Zeichen seiner Verzichtleistung ausgezogen, so trat Boas auf und erklärte in voller und formaler Weise, daß er Alles erwerbe,

1) Worin ihm, seltsamer Weise, von Grotius zugestimmt wird. Die Weise, wie der Akt in den Zeiten des 2. Tempels ausgeführt ward, vgl. Mischna Jebamoth Kap. 12.

was dem Elimelech — und hier wird nun ausführlich hinzugefügt — was dem Chiljon und Machlon gehörte. Er erwirbt dies von Noomi, als der Frau des Vaters, aber darum hat er auch des Besitzes der Söhne gedacht, weil er ihn nicht gewinnen kann ohne die Gattin des Machlon, wie Ruth hier zum erstenmal deutlich heißt; er nimmt sie, fügt er hinzu, den Namen des Todten auf seinem Besitze aufzurichten, damit der Name nicht ausgelöscht werde aus seinen Brüdern und dem Thor seines Ortes.

Es war dies die tiefe, obschon indirekte Widerlegung der Motive, welche den Anonymus zum Ablehnen brachten. Wenn es gilt, einen Bruder nicht aus dem Gedächtniß des Volkes verlöschen zu lassen, so schweigen alle Bedenken. Die fromme Pflicht, die er dann erfüllt, steht über jeder andern Furcht. — Er meint nicht sein Erbtheil zu schädigen und hofft vielmehr gut zu machen, — indem er Ruth unter seine Flügel nimmt, — was durch die Wanderung nach Moab dem Hause Elimelechs Uebles widerfahren ist. Dieser fromme Edelmuth, das demüthige Bekennen zu seiner Pflicht, das freiwillige Anbieten, wo andere Nähere zagen, die rechte Einsicht des Glaubens, welche nicht auf das sah, daß einst Ruth in Moab geboren war, sondern darauf, was sie für Israel gethan und in Israel war, und so alle abergläubische Furcht in der göttlichen Weisheit der Liebe verschwinden ließ — erwarben ihm auch die Zustimmung Aller. Die öffentliche Meinung kannte ja Ruth, Alle wußten (vgl. Kap. 2, 11—3, 11), wie liebevoll, tugendhaft und hingebend sie war. Darum stimmten sowohl das Volk wie die Aeltesten, die als Zeugen berufen waren, ein in den Segensspruch:

**Gesegnet sei die Frau... wie Rahel und Lea, welche beide das Haus Israel gebauet haben.** Von Rahel und Lea kamen die Stämme Israels. Ruth soll wie jene das Haus ihres Gatten bauen. Die Freude des Volks kann ermessen werden, daß sie Ruth, die aus Moab stammt, mit den Frauen des Jakob aus dem eigenen Geschlechte segnen. Die jüdischen Ausleger machen aufmerksam, daß es heiße wie Rahel und Lea, obschon Rahel die jüngere und minder mit Kindern Gesegnete war, außerdem der Stamm Jehuda mit Bethlehem von Lea stammte. Wahrscheinlich war der ganze Satz schon damals die gebrauchte Segensformel für israelitische Ehen. In der Tradition Israels stand aber Rahel über der Lea. Rahel wurde zuerst und zumeist von Jakob geliebt. Rahel nahm die Götzenbilder ihres Vaters fort. Wie sie manche Schmerzen litt bis an ihren Tod, so weint sie, wie der Prophet ausruft, nach ihrem Tode noch bitterlich um ihre Kinder (Jerem. 31, 15; Matth. 2, 18). Rahel aber war es zumeist, welche, nachdem sie lange unfruchtbar gewesen, wie auch Ruth in Moab, dann zum Segen geboren hat. Aber nicht blos viele Kinder sollen ihr Haus schmücken, עשה חיל, sie schaffe Kraft, Tüchtigkeit und Heldenmuth. Söhne sollen geboren werden, die wie Boas Helden von Kraft seien (חיל, vgl. Kap. 2, 1), daß aus Bethlehem große Namen[1]) hervorgehen. Der Segen ist über alle Maßen in Erfüllung gegangen.

**Und es sei dein Haus wie das Haus des Perez.** Nach dem allgemeinen Wunsche kommt der besondere, der hier für unsern Fall noch von besonderer Bedeutung ist. Boas stammte von Perez, und dieser war der Sohn der Tamar. Die Geschichte dieser (1 Mos. 38) ist nicht so rein wie die von Ruth, und doch enthält sie vorbildliche Züge, die für Boas als Beispiel gegolten haben konnten. Tamars erste zwei Männer waren gestorben durch ihre Sünde, und Jehuda, ihr Vater, wollte ihr den dritten nicht geben, „daß nicht auch er sterbe, wie seine Brüder." Dies ist dasselbe Motiv, was der Blutsfreund aufgestellt haben muß. Gerade dies Beispiel läßt es bestätigen. Tamar erlitt also Unrecht. Man erwies ihr nicht, was ihr gebührte. Dasselbe geschah auch mit Ruth. Man dachte nicht an ihr Recht, bis sie die Initiative ergriff. So machte es auch Tamar, aber allerdings nicht in der lieblich reinen Art wie Ruth. Und doch sprach Jehuda, als er sich überlistet sah: „Sie ist gerechter wie ich." Er erkannte sein Unrecht. Ein solches Unrecht war von Boas nicht begangen worden, aber er fühlte doch die Pflicht, für seine Geschlechtsgenossen gut zu machen, was bisher noch nicht geschehen war. Es war die That des Boas auch ein Eingeständniß, daß Ruth nicht bald erfahren hatte, was ihr in Israel gebührt. Auf dem Bekenntniß des Unrechts in der edeln That ruht aber der Segen, zumal hier bei Boas, dessen liebevolle und edle Handlung über alles Lob erhaben ist.

1) Während es, wie sich an dem Ploni zeigte, ruhmlos war, namenlos zu sein. In ähnlicher Weise wird auch das griechische ἀνώνυμος im Gegensatz zu κλεινός, als ruhmlos gebraucht, wie בְּלִי שֵׁם. Vgl. Schleußner, Lex. zur Septuaginta 1, 315.

V. 13—22.

Vollendung des Segens.

**Und Boas nahm die Ruth, und sie ward ihm zur Frau, und er kam zu ihr und 13**
**Gott gab ihr Schwangerschaft, und sie gebar einen Sohn. *Und es sprachen die Frauen 14**
**zu Noomi: Gepriesen sei Gott, der dir nicht ausgehen ließ einen Löser heute, und sein**
**Name werde genannt in Israel. *Und er möge dir werden zur Erquickung der Seele 15**
**und Stütze deines Alters, denn deine Schnur, die dich liebt, hat ihn geboren, die ja**
**besser für dich, denn sieben Söhne. *Und Noomi nahm das Kind und legte es in ihren 16**
**Schooß, und sie ward ihm zur Pflegerin. *Und es legten ihm die Nachbarinnen einen 17**
**Namen bei, nämlich ein Sohn ist geboren der Noomi, und sie nannten seinen Namen**

18 Obed, das ist der Vater Jischai's, der Vater Davids. *Und das sind die Geschlechter
19 von Perez*). Perez zeugte den Hezron. *Und Hezron zeugte den Ram, und Ram zeugte
20 den Amminadab. *Und Amminadab zeugte den Nachschon, und Nachschon zeugte den
21 Salma. *Und Salmon zeugte den Boas und Boas zeugte den Obed. *Und Obed zeugte
22 den Jischai, und Jischai zeugte den David.

### Exegetische und theologische Erläuterungen.

**Und sie gebar einen Sohn.** Mit diesem fröhlichen Ereigniß sind alle Schatten aus dem Leben der beiden Frauen verschwunden, die so viele Trübsal erduldet. Es haben sich alle abergläubischen Befürchtungen unnütz erwiesen. Statt der Trauer in Moab, ist Segen in Israel eingekehrt. Der Lohn der Liebe hat begonnen, und Gott hat sich zur Tochter Moabs, die Vaterland und Elternhaus verlassen, um Israels willen, in Gnade bekannt. Allerdings stehen an der Wiege eines solchen Kindes große Freuden, wo ein Elternpaar wie Boas und Ruth damit gesegnet wird. Dem Vater des Nero wird das schreckliche Wort zugeschrieben, das er ausgerufen haben soll: Was soll aus einem Sohne werden, der mich und Agrippina zu Eltern hat. Jedermann mußte eine reiche Zukunft erwarten, wo wie hier ein Ehebund geschlossen war zwischen Liebe und Frömmigkeit, zwischen Demuth und Heldenmuth, zwischen Unschuld und gläubiger Einsicht. An die Wiege eines Kindes von Ruth und Boas brauchten nicht Göttinnen und Feen zu kommen, um wie in Volkssagen Güter und Wünsche zu bringen. Der Segen des allmächtigen Gottes, der nur das Herz, keine Person ansieht, hat seine Flügel über das Kind ausgebreitet.

**Und es sprachen die Frauen zu Noomi.** Welch' ein Unterschied von Anfang und Ende im Leben Noomi's seit ihrer Wiederkehr. Wo waren, als sie arm und einsam zurückkehrte, die Frauen und die Nachbarinnen, die sie trösteten, unterstützten und in ihrer Noth nicht verließen? Man hört nichts von ihnen. Bei Noomi war Niemand als Ruth. Aber jetzt sind sie da mit Wünschen und Preisungen, denn das Unglück ist verschwunden, Ruth ist nicht mehr die arme Aehrenleserin, die für die Mutter sammelt, sondern die gesegnete Frau des Boas. Dem Besitz des Elimelech ist ein neuer Name erweckt worden.

**Der dir nicht ausgehen ließ einen Löser heute.** Es gehört zu den besondern Schönheiten unserer Erzählung, daß die letzten Worte fast nur der Noomi gewidmet sind (V. 14—18). Noomi war es ja, welche durch ihr Beispiel in Moab die Lehrerin Ruths gewesen ist. Um ihretwillen ging das edle Weib mit nach Israel. Sie war am meisten vom Elend getroffen (Kap. 1, 13), eine Wittwe und kinderlos. Auf ihr lag die Hand des Herrn. Sie wollte nicht mehr Noomi, sondern Mara heißen. Zwischen ihr und Ruth hatte ja ein Herzensbund bestanden, wie kaum zwischen Mutter und Tochter. Das Glück Ruths wäre auch ihr eigenes gewesen, selbst wenn nicht noch Brauch und Sitte in Israel diese Freude bestätigt hätte. Wie zart wird das Gefühl ehelicher Verbindung durch diese Bräuche, — wie fest und heilig dargelegt, — während man immer von der Niedrigkeit der Stellung des Weibes im Alten Bunde mit moderner Selbstüberschätzung, aber nicht christlicher Selbsterkenntniß redet; Boas hat Ruth geheirathet als Blutsfreund ihres Mannes, um diesem auf seinem Erbe den Namen zu erwecken. Nicht etwa wie so oft bei uns, daß, wenn die Frau kinderlos war, sie aus der Familie des Mannes weggeht, als wäre sie nie darin gewesen. Der Blutsfreund gewinnt einen Sohn und die Schwiegermutter des vorigen Mannes wird darum gepriesen. Das Kind, welches Ruth dem Boas, als einem und nicht dem nächsten Blutsfreunde des Mannes der Noomi geboren hat, nennen die Frauen den „Goel" der Noomi und preisen Gott dafür, daß er ihn der Noomi nicht hat ausgehen lassen. Es ist allerdings ein gesetzlicher Grund dafür vorhanden. Denn das Kind erbt den Besitz des Elimelech, weil Ruth die Frau seines Sohnes war, und an diesen Besitz ist auch das Leben Noomi's geknüpft. Nicht Boas, der jetzt das Erbe eingelöst hat, sondern das Kind, für welches er es gethan hat, ist der wahrhafte Goel für Noomi, d. h. der, in welchem ihr sinkendes Haus wieder sich erhebt, weil er der Sohn der Frau ihres Sohnes, wenn auch von einem Andern ist. Es ist ihr Geschlechtsenkel, wenn auch nicht Blutsenkel. Boas wurde der Goel für Ruth, aber Ruths Sohn der Goel für Noomi, denn Ruth wohnt im Hause des Boas, Noomi aber im Hause des Kindes, welches diesem als Sohn der Ruth zufällt. Es sind dies Bestimmungen des Leviratsgesetzes, — aber auf welchen sittlichen Anschauungen ruhen sie! welch' eine innige Genossenschaft und Brüderschaft suchen sie zu gründen, und welch' eine unlösliche Gemeinschaft ehelichen Bundes setzen sie voraus!

Freilich, das sittlichste Gesetz kann erstarren und äußerlich befolgt oder umgangen werden, Gesetze leben wirksam in einem Volke nur, wenn auch die Motive noch lebendig sind. Der unbekannte Blutsfreund hat das Beispiel gegeben, daß Ruth und Noomi vom Gesetze allein keine Hülfe gehabt hätten. Das ganze Schicksal der Noomi in Israel am Beginn zeugt dafür, daß der Buchstabe des Gesetzes Elend und Noth nicht abwehrt. Boas folgte nicht dem Buchstaben, sondern dem Geist des Gesetzes, als er mehr that, als jener gebot. Für die Personen, welche der jetzige Segen trifft, bewährt sich die Lehre, daß kein Gesetz so stark ist als die Liebe. Dies ist auch die Erkenntniß, zu welcher die Frauen kommen, wenn sie zu Noomi sprechen:

**Denn deine Schnur, die dich liebt, hat ihn geboren, die ja besser für dich, denn sieben Söhne.** Nicht darum, sprechen sie, wird dir das Kind eine Erquickung der Seele und eine Stütze des Alters im besondern Sinne sein, weil das Gesetz es in das Erbe bestimmt, — Noomi's Seele (נפש, animus) war im Schmerze betrübt, das Kind wird ihr Muth wiedergeben (השיב) — sondern weil Ruth

*) Ein Zusatz aus den genealogischen Tabellen des Hauses Davids (vgl. 1 Chron. 2, 8—10), wohin zu verweisen, um in Analogie mit den andern Angaben über ihre Zeitdauer zu handeln.

ihn geboren. Nicht Blutsfreundschaft und Verwandtschaft konnte so dafür bürgen, daß Noomi's Glück aufblühe durch das geborne Kind, wie die Liebe Ruths, die sie bewiesen hat. Es ist richtig, daß Noomi selbst kinderlos ist, aber sieben Söhne hätten nicht das für sie gethan, was jene leistete. Die Frauen bekennen nun, wie weit die gesetzliche Freundschaft Israels gegen Noomi zurückgeblieben ist gegen die Hingebung des Kindes aus Moab. Um so leuchtender tritt hier — was für den Alten Bund im großen Sinne prophetisch ist — die Lehre heraus, daß die Liebe, die lebendige, thatkräftige, selbstlose, opferwillige, über alles Gesetz und Geschlecht geht. Wie dies im höchsten Sinne Christus ausspricht: „Wer den Willen meines Vaters im Himmel thut, ist mein Bruder, Schwester und Mutter" (Matth. 12, 50). Die Liebe Ruths zu Noomi tritt an die Stelle der Leibesabstammung. Sie pflanzt ihr Kind gleichsam in das Herz Noomi's ein. Es ist erst nur ihr Geschlechts- und Gutsenkel — durch Ruths Liebe wird es ihr wahrhafter Liebesenkel, näher an ihrem Herzen, als hätten ihn leibliche Kinder geboren. Die Kraft der sittlichen und selbstlosen Liebe, wie sie Ruth gehegt hatte, kann nicht schöner geschildert sein.

**Und sie wird ihm zur Pflegerin.** Sie nahm es in ihren Schooß wie die wirkliche Großmutter. Sie bildete das Kind in israelitischem Brauch und Leben. Sie ward für dasselbe, was Mordechai für Esther war, die Lehrerin von Gesetz und Bildung. Der Sohn Ruths ward ihr zum wirklichen Enkel der Liebe. Darum geben die Nachbarinnen ihm einen Namen, der soviel bedeutet als Noomi's „Sohn".

**Und sie nannten seinen Namen Obed.** Es ist hieran verschiedenes Merkwürdige. Die Nachbarinnen, um Noomi zu erfreuen, geben ihm einen Namen. Aber er wird doch wohl ohnedies von Vater und Mutter einen Namen erhalten haben. Wahrscheinlich einen, der seinem Geschlechte angehört. Aber dieser ist sein eigentlicher geblieben, unter dem er in die Geschlechtsregister gekommen ist. Folglich muß doch der Gedanke, der in ihm ausgesprochen ist, besonders charakteristisch gewesen sein. Es heißt: „sie gaben ihm einen Namen, nämlich geboren ist ein Sohn (ילד בן) der Noomi" und daher nannten sie ihn Obed. Man mag nun dies Wort als „Diener" (Gottes) oder als Diener (der Noomi) erklären, so bleibt der Sinn frostig[1]).

1) Der Ausweg des Clericus, אובד zu lesen, ist ganz irrig, wo auch der Name auf die Armuth, was das Wort nicht bedeutet, die Ruth einst gelitten, hindeuten soll.

Nicht daß er der Diener der Noomi war, sondern daß er wie ihr Sohn sei, ist die Meinung der Frauen. Der Name Obed muß irgendwie dem von Sohn entsprechen, wenn die Worte V. 17 einen klaren Sinn, ja wenn die Fortpflanzung gerade des von den Nachbarinnen gegebenen Namens eine Erklärung haben sollen. Denn in diesem Namen „Sohn", mit Bezug auf Noomi, lag allerdings die Versöhnung ihres ganzen Schicksals eingeschlossen. Die die Kinder ihres Leibes verlor, hatte einen Sohn im Geiste der rechten Liebe. Freilich aus dem uns vorliegenden Sprachschatz der Bibel wird sich Obed nicht als Sohn erklären lassen, wohl aber läßt es sich aus den Dialekten der andern Sprachen erklären. Zu Obed ist deutlich genug griech. παιδίον (παῖς παιδός), lat. putus, sanskrit. pôta, putra, persisch puser zu stellen. Was das ע in עבד betrifft, so nimmt es dieselbe Stelle (etwa eines spiritus asper) dabei ein, wie wenn עלץ mit laetari und laetus, עמל mit moliri, עמק mit μῆκος u. A. m. verglichen wird.

Der Umstand, daß Obed mit Bewußtsein in der Bedeutung Sohn vorhanden war, läßt die Wahrnehmung zu, daß es im Hebräischen der Zeit verschiedene, wahrscheinlich durch aramäischen Einfluß vermittelte Fremdwörter gegeben, oder daß überhaupt eine nähere Berührung des sogen. Semitischen mit den Indogerman. vorhanden gewesen, als man gewöhnlich annimmt.

**Das ist der Vater Jischai's, der Vater Davids.** In diesen Worten culminirt die Lehre des ganzen Buchs. Sie zeigen die Vollendung des Segens des Boas über Ruth. Der Name des Abergläubischen, der sein Erbe gefährdet glaubt, indem er sie heirathet, ist vergessen. Von Boas stammt der Held (גבור חיל), der König der Dichter, der Prophet David, der Typus des Messias ab. Von ihm kommt Christus her durch die Verheißung, wie Obed der Sohn Noomi's war, durch Ruths Liebe[1]). Die Lehre der ganzen Erzählung faßt sich in die Worte zusammen, welche der Apostel spricht: Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung.

1) Wenn Grotius an die Ocrisia erinnert, welche Servius Tullius Mutter ward, so ist dies sehr unglücklich. Ocrisia war eine Sklavin. Aller ethische Hintergrund fehlt. Die römischen Sagen sollen nur die Abkunft des Königs verherrlichen. Vgl. Niebuhr, Röm. Gesch. 1, 375 (2. Ausg.).

# Homiletische Andeutungen zum Buche Ruth.

Das Buch Ruth gehört zu den kleinsten Abschnitten des Alten Testaments, aber an homiletischen Lehrgedanken enthält es die Fülle. Es ist in den Kanon der Heiligen Schrift nicht blos um seines Ziels und Endes willen aufgenommen, sondern auch der Geschichte wegen in ihrem Anfang. Das Alte Testament weist überall durch Geschichte auf die Vollendung hin. Wie Christus selbst spricht: Ich bin der Weg und die Wahrheit, das A und das O.

a. Das Buch Ruth predigt nicht durch gewaltige Kriegsthaten des Glaubens, wie die Gideons und Simsons, aber durch Handlungen der Liebe, welche keine geringere Herzenskraft erfordern. Man preist Gott nicht blos mit Pauken und Posaunen, sondern lobt ihn auch in der Stille. Es gibt einen Heldenmuth des Glaubens in der Familie, am Krankenbett und in dem Schmerz um liebe Personen, der nicht geringer ist als Baraks. Es war auch Jiftach leichter über Ammon zu siegen, als sein Leid wegen seiner Tochter zu überwinden. Es ist oft leichter für den Glauben zu sterben, als unter den Menschen gläubig zu leben.

b. Es erzählt das Buch von keinem prophetischen Weibe wie Debora war. Aber von Frauen berichtet es, deren Herz reiner Liebe fähig war, und solche Liebe ist immer prophetisch. In Debora schlugen die Flammen auf, welche ein Volk begeistern, und in den Frauen unseres Buches brannte die milde Flamme des häuslichen Heerdes, welche in Noth und Einsamkeit nicht verlischt. Im Buch der Richter wird von der Prophetin erzählt, die stark wie ein Mann war, und in Ruth wird eines Mannes gedacht, zart wie eine Gattin.

c. Psalmen erheben nicht im Buche Ruth ihre erhabene Stimme. Nicht im Tempel, wo die Harfe Gottes laut wird, geht seine Geschichte vor. Um keinen König und keinen Dichter wendet sich die Lehre, — aber aus Leiden und Liebe in Gott ist der ganze Psalter geboren, wie David, der Psalmist, von Ruth und Boas abstammte. In einem Volke müssen erst Familien leben, in denen Gott durch Liebe und Treue offenbar wird, — ehe begeisterte Sänger kraftvoll ihre Harfe stimmen. Neben Sara und Rebekka steht jene stille Frau, welche, wie Dante[1]) dichtet:

„Die Ahnin war des Sängers, der im Bekenntniß
Seiner Schuld gesprochen: Erbarm' dich meiner."

d. Das Buch Ruth enthält keine lehrende und strafende Buß- und Klagepredigt über das Volk Israel, seine Fürsten und Priester — aber eindringlich bis tief in das Herz ist das Beispiel seines Leidens, Liebens und Siegens; es erhebt sich nicht wie Daniel zu Enthüllung der Völker- und Weltgeschicke, — aber an seinem Ende steht der Sohn Davids, in dessen Gottheit alle Weltgeschichten münden wie die Flüsse in das Meer; kein Wunder geschieht in ihm, wie den drei Männern im feurigen Ofen, aber von drei Gläubigen berichtet es, stark und treu befunden in der Gluth des Leidens und der Versuchung. An den Charakter dieser drei seien einige die Auslegung ergänzende homiletische Andeutungen angeknüpft.

1) Paradiso 32, 11: Che fu bisava al cantor, che per doglia Del fallo disse: miserere mei.

### 1. Noomi, die Liebegewinnende.

a. „Es ging ein Mann aus Bethlehem Jehuda" (Kap. 1, 1). Weil Hungersnoth im Lande ist, wandert die Familie des Elimelech aus. Sie allein meint die Noth nicht ertragen zu können. Statt mit ihren Brüdern in Bethlehem Gott anzuflehen und zu vertrauen, geht sie in Feindesland, wo Heiden Abgötter verehren. Es war daher nicht eine bloße Auswanderung, sondern auch eine Glaubensverminderung. Hier stand nicht wie bei Abraham: Geh in ein Land, das ich dir zeigen werde, sondern vielmehr galt, sie gingen in ein Land, das Gott verworfen hat. Wie es denn auch kam. Gott hat nicht den Ausgang gesegnet, darum war auch der Eingang ohne Freude. Sie wollte der Noth entfliehen und fiel in ärgeres Leid. Die Männer entrannen dem Hunger und es traf sie der Tod. Sie hatten Gottes Liebe in der Heimat nicht vertraut und so traf sie sein Gericht in der Fremde.

Solches sollten sich auch viele Auswanderer neuerer Zeit vor die Seele stellen. Nicht viele wandern wie Abraham nach Kenaan, wenige wie Jakob nach Aegypten, die meisten wie Elimelech aus.

Bleibe im Lande und nähre dich redlich. In einem Buche: Sabbatliche Erinnerungen (Erfurt 1852, S. 41) heißt es: „Manchen mag es eine Nothwendigkeit sein, das Vaterland zu verlassen, — denn die Lebensverhältnisse sind eben mannigfaltig und seltsam, aber die Meisten von denen, welche jetzt in Zügen den Wanderstab ergreifen, sind nicht von dieser Noth getrieben; es treibt sie nicht der Hunger nach Brod und nicht der Mangel an Arbeit, vielmehr der Hunger nach Gewinn und der Mangel an Leben in Gott."

Starke: „Theurung und Hungersnoth ist eine große Plage, darum haben wir wohl zu beten: Für Hunger und theure Zeit behüt uns lieber Herre Gott."

Freilich wanderte Elimelech in ein Heidenland, wo der lebendige Gott nicht bekannt ward und die neuen Auswanderer gehen zumeist in Länder, wo schon Kirchen gebaut werden. Aber Elimelech trotz seiner glaubenslosen Flucht wurde doch kein Moabiter. Es ist davor zu hüten, daß die Auswanderer nicht moabitisch ihr Vaterland verlassen. Viele haben trauriger wie Elimelech geendet, und kein Name ist von ihnen übrig geblieben. Auf Elimelechs Geschlecht kam noch Segen, denn in seinem Hause waltete der treue gläubige Geist einer israelitischen Frau — es war Noomi.

Starke: „Mann und Weib sollen einander treu bleiben in Liebe und Leid, in guten wie in bösen Tagen."

b. „Und der Name seiner Frau war Noomi". Noomi heißt auf deutsch: lieblich, liebenswürdig. Wie sie hieß, so war sie. Ihr Name war

der Spiegel ihres Wesens. In der That sollen auch Namen nicht vergeblich gegeben sein. Man soll nicht Gottlieb, Gottfried, Gotthold heißen wollen, ohne ermahnt zu werden, daß ein Gott im Himmel ist. Wer David heißt, wird an Buße und gläubige Begeisterung erinnert. Wenn es vorkommt, daß ein Jude Christian genannt ist, so wird es ihn an den Messias erinnern sollen. Es muß auch dem Christen geschehen, der vom Herrn abfällt, was jenem revolutionären Agitator in unserm Vaterlande geschehen ist. Er nannte sich immer mit dem Stammnamen allein, weil ihn die Namen beschämten, die er trug, nämlich Friedrich Wilhelm.

„Und thue euch Gott Liebe an, wie ihr sie an den Todten und mir gethan habt" (Kap. 1, 8). Der Mann der Noomi war todt. Ihre Söhne hatten Moabiterinnen geheirathet und waren kinderlos gestorben. Sonst pflegen Schwiegermütter und Schnüre nicht gut mit einander zu stehen, selbst nicht immer in „gläubigen" Familien. Aber Noomi war in Moab und doch erfreute sie sich im Hause ihrer Kinder solcher Liebe, daß die Schnüre sie nicht verließen, mit ihr gingen, und daß Ruth ihretwegen Heimat, Eltern und Vermögen im Stiche ließ. Weil sie lieblich war, gewann sie Liebe. Sie suchte keine Eitelkeit, keinen Streit, sie wollte nicht herrschen und darum hatte sie Frieden und Liebe.

Starke: „Die Frömmigkeit ist allenthalben, wo sie gefunden wird von der Kraft, daß sie die Herzen der Menschen gewinnen kann; auch unter den Ungläubigen kann sie Freude zu wege bringen."

Noomi war lieblich und fromm. An ihr bekundete sich, was der Apostel Petrus verkündet (Kap. 3, 1), „daß auch die, so nicht glauben an das Wort durch der Weiber Wandel ohne Wort gewonnen werden." In ihrem Wandel predigte sie den Gott Israels „mit sanftem und stillem Geist" mitten in Moab, darum wurde die Liebe, die sie gewann, auch ein Lob Israels und eine Mission an die Ungläubigen.

Starke: „So lange die Kirche Noomi heißt, so ist kein Mangel an solchen, die ihr anhangen wollen; wenn sie aber als Mara erscheinet und mit dem Kreuze Christi bezeichnet wird, alsdann treten viel zurück."

c. „Nennet mich nicht Noomi, sondern Mara" (Kap. 1, 20). Noomi verhehlt ihre Lage nicht, als sie nach Haus kommt. Sonst hat der natürliche Mensch noch als Bettler Lust zu prahlen. Sie hat Alles verloren, und was sie gewonnen hat, die Gesellschaft von Ruth, kann sie jetzt noch nicht trösten. Gerade weil sie Liebe hat, ist ihr um die Tochter bange. Die Erinnerung ist ihr verbittert und die Zukunft sorgenvoll. Aber freilich nur weil sie leer an allen Freuden ist, will sie Mara heißen; selbst in ihrem Elend erwies sich, daß sie nur Gottes Gnade wiederfand, weil sie auch dann nicht blos Noomi hieß, sondern war. Wer aber im Kummer nicht aufhört, liebenswürdig zu sein, wird auch den Namen Mara nicht behalten. Der Papst Gregorius der Große, als er gelobt wird (von Leander) antwortet: „Wollet mich nicht Noomi nennen, das ist schön, sondern nennet mich Mara, weil ich von bitterm Schmerze voll bin. Denn ich bin nicht mehr Jener, welchen ihr kanntet; äußerlich bin ich vorwärts gekommen, innerlich gefallen. Und ich fürchte unter denen zu sein, von denen es heißt: Du hast sie gestürzt, da sie erhoben wurden. Denn wenn man erhoben wird, wird man gestürzt, man schreitet in Ehren vor und fällt in den Sitten" (honoribus proficit, moribus cadit).

Thomas a Kempis: „Gut ist, wenn wir zu Zeiten Nöthen haben, weil sie den Menschen in Erinnerung bringen, daß er im Exil sich befinde. (Quatenus se in exilio esse cognoscat.)"

Bengel: „Hat Gott dich lieb gehabt, so hat es dir an Trübsal nicht fehlen können. Und daran hat es auch nicht gefehlet."

In einem orientalischen Märchen (Tausf. u. eine Nacht, ed. König. 8, 67) kommt auch eine Noam vor, die viel Abenteuer erleidet, aber sie stammen aus der Ueppigkeit und ihr Ziel ist eitler Genuß.

d. „Denn Schadai hat mir Leid gethan" (Kap. 1, 21). Noomi ist nicht aus eigenem Antrieb nach Moab gegangen, denn sie folgte ihrem Mann. Sie blieb auch nur darum in dem fremden Land, weil ihre Söhne sich da verheirathet. Sie kehrte nach deren Tode, obschon arm und leer, zurück, obschon sie wenig zu hoffen hatte. Und doch erkennt sie im Gericht nur eigene Schuld. Ihr liebevolles Herz nimmt alles Gottesgericht auf sich. Je mehr sie liebte, desto bußfertiger war sie. Weil sie eine Noomi war, klagte sie die nicht an, welche sie liebte. Das Zeichen rechter Liebe ist Selbstlosigkeit, die sich das Üeble, Anderen den Segen zuschreibt. So lange sie im Elend war, nahm sie den Zorn Gottes auf sich, aber als sie die Gnade Gottes spürte, pries sie den Gott, der seine Gnade den Lebendigen und den Todten erweist.

e. „Noomi nahm das Kind" (Kap. 4, 16). Wer eben einmal wahrer Liebe fähig war, bewährt immer ihre Kraft. Mit ihrem Namen ist Noomi's Charakter durchaus bis zum Schluß des Buches charakterisirt. Ihre Liebe ist der Grund des Heils, denn durch sie gewann sie Liebe. Mit ihr bestand sie im Leid; — Liebe für ihre Freundin war ihre Sorge. Endlich am Ende genießt sie den Segen, sie wird die liebevolle Pflegerin des Kindes, welches die gebar, die ihr mehr war als sieben Söhne.

Noomi ist überall das Bild der Gemeinde Christi, welche durch Liebe gewinnt, bekennt und pflegt. Menschen, die ihr sonst im natürlichen Herzen feindlich sind, werden ihre gehorsamen Kinder. Wenn es in der Kirche Abfall und Elend gibt, dann haben Priester und Prediger wie Noomi selbst Buße zu thun und sich nicht zu entschuldigen. Wenn sie lieben, fühlen sie gewiß, daß sie vor Allem sich anzuklagen haben. Wenn die Kirche Heiden und Juden nicht bekehrt, so ist es das Zeichen eines harten Herzens, alles Gericht auf jene zu schieben und sich zu schonen. Vielmehr welche Lasten auf der Kirche ruhen, daß sie durch sich den Anstoß gegeben, aus welchem tausende von Jenen nicht zum Erlöser kommen, weiß nur Gott allein! Welche Verschuldungen sie dann begeht, — wenn sie die Gekommenen nicht recht pflegt, ohne Liebe, ohne Weisheit, ohne Glauben, das wird auch einst offenbar werden! Die Ungeduld ist nicht in der Liebe und etwas Geld verbessert nicht die Kälte der abgethanen Werkheiligkeit. Es sind Kinder, die der Gemeinde in den Schooß gelegt werden, Kinder nach dem Geist, d. h. rechte Kinder, die, wenn Gott Gnade gibt, der Kirche Segen bringen, mehr wie sieben Söhne nach dem Fleisch.

Pascal: Zwei Gesetze reichen aus um die ganze christliche Gemeinde zu ordnen, mehr als alle politischen Gesetze: Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten.

## 2. Ruth, die Liebeerweisende.

### a. Die Bekennerin.

„Und Ruth sprach: Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott" (Kap. 1, 16). Schöner und zarter konnte das Eingehen des Heidenthums in das Reich Gottes nicht geweißagt werden als in Ruth. Sie ging hervor aus Moab, einem götzendienerischen Volk voll Ueppigkeit und Sünde, und ist so zart und rein. Wo die wüste Sinnlichkeit selber zum Kultus gehörte, blüht empor keusch wie die Frühlingsrose eine Frau als Gattin und Tochter, wie kein schöneres Beispiel in der Heiligen Schrift selbst sich darstellt. Ohne in Israel zu leben, wird sie durch den Wandel Israels in der Fremde erst gehoben, dann gewonnen. Sie hat die Fähigkeit, durch Liebe gebildet und gefesselt zu werden, wo ringsumher Feindschaft und Eifersucht gegen Israel herrscht.

In der That wissen namentlich Frauen den höheren sittlichen Standpunkt der Gottesgemeinschaft in Christo zu allen Zeiten tiefer als Männer zu ahnen. Frauen fühlen zumeist, daß die Ehe ein von Gott eingesetzter heiliger Bund ist. Sie empfinden durch ihr Herz den erhabenen Schatz und Trost, den der Glaube an den lebendigen Gott gerade ihnen verleiht. Ruths Bekenntniß zu Gott und zu seinem Volk ist in ihrem ehelichen Hause erwachsen. Es stammte aus der Liebe, mit der sie Israeliten umfassen durfte. Weil sie in diesen Personen die Bekenner Gottes liebte, hatte ihr Gefühl eine sittliche Kraft, die nicht verwelkt.

Ein alter Kirchenlehrer sagt: „Wenn in ihr nicht Inspiration gewesen wäre, hätte sie nicht gesagt, was sie sagte, und nicht gethan, was sie that. Was wird denn zuerst an ihr gelobt? Die Liebe zum Volk Israel oder ihre Unschuld, ihr Gehorsam oder Glauben? Die Liebe zum Volk Israel. Denn wenn sie nur die Gemeinschaft eines Mannes verlangt hätte wie eine üppige Person, so würde sie lieber einen der Jünglinge verlangt haben. Weil sie aber nicht ihrer Ueppigkeit, sondern ihrem Gewissen genügen wollte, wählte sie lieber eine heilige Familie als ein jugendlich Alter."

Welche große Lehre geht nun für die Missionskirche daraus hervor!

Der Wandel einer israelitischen Frau in der Fremde war schon möglich eine Liebe und ein Bekenntniß zu Gott hervorzubringen, wie das von Ruth! Wie groß wird nun die Pflicht der Christen in der Heimat und wie gering braucht ihre Anstrengung sein, um Juden und andere Ungläubige zu gewinnen. Denn die Liebe ist der Brunnen des Glaubens. Es steht: du sollst deinen Gott lieben von ganzem Herzen. Die Juden müssen in den Christen Christum und in Christo den Christen lieben lernen. Die Liebe verwischt alle Vorurtheile, alle Trennungen, alle traurigen Erinnerungen. Ruth liebt eine Frau und wird in diesem Gefühl zu Gott, den jene bekennt, geführt. Werden die Männer nicht erst lieben müssen, wenn sie wahrhaft geliebt sein wollen? Nur die Liebe öffnet den Brunnen des Glaubens, — aber der Glaube heiligt und befestigt die Liebe.

Pascal: „Das Herz hat seine Gründe, welche die Vernunft nicht versteht. Man merkt dies in tausend Dingen. Das Herz ist es, welches Gott fühlt, und nicht die Vernunft. Daher ist da vollkommener Glaube, wo Gott fühlbar im Herzen ist."

Ruth ist nicht blos das Abbild einer „Bekehrten", sondern eine Lehrerin der „Bekehrten". Denn sie zeigt, wie man bekehrt wird, nicht durch Worte, sondern durch Wandel, nicht durch Disputationen, sondern durch Liebe, nicht durch die schnelle Kunst einer sentimentalen Predigt, sondern durch die lange Pflicht eines täglich sichtbaren Lebens. Ruth zeigt auch, was sie aufgibt, Volk, Heimat, Eltern, Gewohnheit — und Alles aus Liebe. Sie hat einmal geschmeckt ein israelitisch Haus und Herz. Wer Christum gekostet hat, kommt nicht mehr los; er kann den nicht mehr lassen, der Alle liebt, für Alle litt, mit Allen weint und Alle erlöst. Daß ihn Juden und Heiden kosten können, geschieht nicht durch äußerliche Anstalten, durch todte Werke, sondern durch das Gebet, welches sich im Leben der Christen wie ein Wohlgeruch kund thut. Wird man zu Fanatischen, Streitsüchtigen, Phrasenhaften, Selbstsüchtigen, Geizigen, — wird man zu Charakterlosen und Knechtischen sagen wollen: Dein Volk ist mein Volk; dein Gott ist mein Gott?

„Wo du weilen wirst, werde ich weilen, wo du sterben wirst, werde ich sterben" (Kap. 1, 17). Nicht blos unter Israel ist Ruth neben die erhabenen Gestalten von Sara, Rebekka, Lea und Rahel gerückt, — sondern das Heidenthum selbst hat Niemand unter den Frauen, die an Liebe ihr gleichsteht. Denn es ist eine Liebe über das Grab hinaus, eine Liebe, die in keiner fleischlichen Verwandtschaft ruht; kein gemeinschaftlich lebendiger Mensch verbindet noch Noomi und Ruth. Da ist weder Vortheil, noch Hoffnung, noch Eitelkeit, welche in die Liebe sich einmischt. Eine reine Liebe offenbart sich, wie sie sittlicher und geistlicher nicht wieder gefunden wird. Es ist eben die Liebe der zu Gott durch seine Gnade Gewonnenen. Sie athmen nichts als Liebe zu Gott in den Brüdern und Schwestern. Es ist dies die evangelische Liebe der Apostel, die Franken und Griechen, Perser und Scythen wie ihr Fleisch und Blut geliebt haben. Solche Liebe ging in den Fußstapfen Jesu Christi. Diese weilte, wo er war. Alles Bekenntniß, alles Martyrium, alles Gebetswerk, alle Brüderlichkeit stammt aus der Liebe des bekehrten Herzens. Sie ist es, welche davon zeugt und immer brennender wird, je tiefer durch die Seele zu Christo selbst der Ruf geht: „Dein Volk ist mein Volk, dein Gott ist mein Gott.

Zinzendorf: „Ich rede, weil ich glaube, ich liebe, weil mir viel Sünden vergeben sein."

Sailer: „Führe die Menschen durch Liebe zur Liebe. Denn die Liebe baut und bewahrt das Wahre und Gute durch Lehre, Leben, Gebet, Wachsamkeit und durch tausend andere Erfindungen ihres unerschöpflichen Genius."

### b. Die Thäterin.

„Laß mich auf's Feld gehen und Aehren auflesen" (Kap. 2, 2). Ruth hat ihr Bekenntniß zu dem Gott Israels nicht blos durch Worte offenbart. Sie bezeugt ihre Liebe auch durch die That. Sie hat nicht blos Lust, mit Noomi zu leben, sondern auch für sie zu arbeiten. Sie lernte nicht blos mit ihr zu Gott beten, sondern sie will auch für sie bei den Menschen betteln. So wird denn Noomi in ihrer Armuth nicht durch ihre väterlichen Freunde, sondern durch die Liebe der Proselytin erhalten. Was Ruth nie in Moab gethan, — den schweren Dienst des Bittens an Menschen, der Nachlese an heißen

Erntetagen unter gemeiner Umgebung — dazu erbietet sie sich in Israel. Was die Heidin nicht brauchte, dazu fühlte sich die neue Israelitin gezwungen. Wenn etwa eine moabitische Schwester der Ruth dabei begegnet wäre und nicht hätte fassen können, was denn Ruth bringe, solches zu thun, hätte sie geantwortet, was Elger von Hohenstein, als er von seinem Burgleben und Wohlsein zur Pflege der Armen heruntergestiegen, seinem Bruder sagte, der ihn angerufen: „Ach, mein Bruder, was thust du, was für eine Noth bringet dich dazu? Darauf jener: Mein Herr Bruder, die Noth bringet mich hierzu nicht, sondern die Liebe bringet mich zu meinem Herrn Christo."

Ruth ist auch hier der große Typus aller wahrhaften Bekehrung in der Geschichte der christlichen Kirche. Während Pharisäer und Priester zu stumpf waren, um das Licht Christi zu erkennen, arbeiteten die zu Christo gewonnenen Apostel in der Liebe für ihr Volk und wollten lieber verbannet sein und leiden, wenn sie nur Etliche gewännen. Während im Süden Europa's in den alten Städten des römischen Reiches die Liebe vielfach trüb geworden war, gingen die neugewonnenen Proselyten aus den Heiden, die celtischen, angelsächsischen, deutschen Apostel aus und hielten die reiche Nachlese in der Hitze des Kampfes und der Leiden auf den Gütern ihres Herrn Jesu Christi im Norden und Osten.

Man hat nie genug oder zu viel gethan, um durch Wandel und Wort die Bekehrten zu gewinnen und zu pflegen. Alles, was je für sie geschehen ist und womit zuweilen versteckt geprahlt wird, kommt dem nicht gleich, was ein einziger Proselyt, in der Liebe für das Reich seines Herrn, gelitten und gewirkt hat.

Starke: „Im Guten anfangen, ist etwas Herrliches, aber unter allen Reizungen zum Abfall darin beharren, ist etwas Gottseliges."

Der wahren Liebe kann nie etwas mißlingen, wenn es auch lange währt. Zehn Jahre war Ruth in Moab verheirathet, ehe sie sprechen konnte: Dein Gott ist mein Gott. Jetzt dauerte es blos die Zeit der Ernte, und die Gnade Gottes durch einen wahren Israeliten breitete sich über sie aus. Was nicht gelingt, hat immer im Geiste der Absicht die Ursache. Wenn es Liebe ist, die in Gott begründet ist, wie in Ruth, wird man sich nicht täuschen. Daher ist das sicherste Zeichen der Liebe milde und dankbare Geduld.

Chrysostomus: „Sieh doch, was an Ruth geschehen ist, stimmt mit unserer Lage. Denn es war diese eine Fremde und in äußerste Noth gerathen, aber Booz, als er sie sah, verachtete weder ihre Armuth, noch verschmähte er die Niedrigkeit ihres Geschlechts. Wie auch Christus die Kirche aufnahm, und die Fremde, welche Mangel an den größten Gütern litt, zu seiner Braut wählte. Aber wie auch Ruth, wenn sie nicht erst ihre Eltern verlassen, ihr Vaterhaus, Volk, Heimat und Verwandten aufgegeben hätte, niemals einen solchen Ehebund geschlossen haben würde, so wird auch die Kirche nicht eher ihrem Bräutigam lieb an Werth, bis sie väterliche (heidnische) Sitten und Bräuche verlassen hat."

##### c. Der schwere Gang.

Gehe hinab auf die Tenne (Kap. 3, 3). Die Liebe spricht nur von Pflichten, aber nicht von Rechten. Ruth erbot sich, auf das Feld zu gehen und Nachlese zu halten. Aber von ihrem Rechte, das sie auf die Lösung eines Mannes hatte, sprach sie nicht. Sie dachte an die Armenpflicht, aber nicht an das Eherecht. Wenn sie zu Boas ging, bewies sie den Gehorsam der Liebe, welcher der allerschwerste ist unter allen Thaten der Liebe. Es ist viel für den Geliebten zu arbeiten, sich zu demüthigen, Alles aufzugeben, das Alte und Vergangene zu vergessen. Aber das Schwerste für eine Frau ist, die Angst ihres weiblichen Zartgefühls zu überwinden, die Scham ihres Herzens zu stillen und zwar nicht etwa durch dreistes Ueberspringen des sittlichen Gebotes, sondern durch Tugend. Der Gang zu Boas in der Nacht war für Ruth schwerer, als das Verlassen der Heimat, als das Dienen der Magd. Der Gehorsam, den sie hier übte, war das Tiefste, was sie leisten konnte. Sie wagte ihr weibliches Gefühl, und das ist mehr für eine sittliche Frau, als ihr Leben. Sie thut wie eine Sünderin thun möchte, als Reine und Tugendhafte. Sie nahm ein Recht in Anspruch, was peinlicher war, wie alle Pflichten. Aber die Liebe der Selbstlosigkeit übergießt Alles mit einem morgenröthlichen Scheine göttlicher Reinheit. Sie liebte nicht mit jener sinnlichen Amour, von der die Romane voll sind; sie liebte nicht den Mann, weil sie ihn heirathen wollte. Sie liebte Noomi, die Mutter, und um dieser Ehre und Liebe in Israel zu gewinnen und den Namen ihres gestorbenen Gatten nicht untergehen zu lassen, thut sie, was nur eine keusche Frau im Gehorsam göttlicher Liebe thun darf, und was das befleckte Auge unreiner Seelen niemals versteht. Für Eigennützige und eitles Wesen war der Gang eine geringe Probe. Für die Tugend und die alte patriarchalische Sitte war der Weg, den Ruth zu Boas nahm, das Höchste, was eine Frau leiden konnte. Es war ein größeres Leiden für sie, als sie sich schön ankleidete, als da sie im Arbeitskittel einherging. Denn sich in das Gewand der leicht mißverständlichen Lust zu maskiren, ist für die Tugend härter, als sich in den Staub zu setzen. Den falschen Schein der Sünde möglicher Weise zu tragen, ist ein größeres Martyrium, als um der Tugend willen Strafe zu leiden. Eine fromme Christin wurde von einem wilden Heiden, als sie Christum nicht verleugnen wollte, in ein Frauenhaus der Sünde geworfen. Es war dies noch nicht so schwer, als freiwillig dem Einen oder Andern etwa wie eine solche sündige Dienerin der schlechten Freude zu scheinen. Aber der keuschen Liebe des Gehorsams gelingt Alles. Sie siegt, sie wird nicht gesehen, sie wird nicht mißverstanden. Sie empfängt die Krone der Liebe und des Glaubens.

Sailer: „Schöne Bildergalerien sind köstlich, aber züchtige Jünglinge und schamhafte Töchter im Lande sind köstlicher, als alle Bildergalerien aller Welt. Denn der gute Mensch ist selbst das lebendige Bild des Guten; das schönste Gemälde — ein Schein des Scheines."

Starke: „Die Braut Christi gefällt ihrem Bräutigam nicht anders, als in der Salbung des Geistes und in den Kleidern des Heils."

### 3. Boas, der Segengewährende.

##### a. Der Gutsherr.

Es war ein Mann, mit Namen Boas, ein tapferer Held (Kap. 2, 1). Von Boas wird dieselbe Eigenschaft ausgesagt, wie von Gideon, von David. Aber von seinen kriegerischen Thaten wird nichts berichtet. Doch in Israel war keine eigentliche

Tapferkeit, als die, welche aus dem Bekenntniß des lebendigen Gottes kommt. Nicht wilde Schlachtenwuth wird durch das Wort angedeutet, sondern sittliche Kraft, welche Noth und Schmach gewaltig abwehrt, wie Abraham für die Heimat das Schwert zog gegen fremde Unterdrücker. Er war ein Held im Krieg durch die Tugend des Friedens. Und diese stellt das Büchlein Ruth so dar, daß der Erzähler mit Recht dazu sagen konnte: er war ein tapferer Mann. Denn sittlich tapfer bewies er sich überall, a. als Gutsherr, b. als Bekenner, c. als Thäter, und empfing darum den Lohn eines Segenspenders und Segenempfängers.

Gerlach: „Als Muster von Treue, geheiligter Familienanhänglichkeit und selbstverleugnender Achtung vor den uralten Sitten, erscheinen hier Ruth und Boas.

Ein rechter Gläubiger ist auch der beste Patron. Er grüßt sie: Gott mit Euch. Sie antworten: Gott segne Dich. Was Herren und Arbeiter verbindet, ist der lebendige Glaube an Gott, der hier gewaltsame Ungerechtigkeit, dort anmaßenden Ungehorsam nicht aufkommen läßt. Nicht als ob dort nicht auch die Knechte werden rauhe Sitten an sich getragen haben, aber sie werden geleitet durch das gerechte und von Demuth geläuterte Betragen ihres Grundherrn. Wo eine Frömmigkeit und Wackerheit, wie die des Boas, im Volke waltet, werden sociale Fragen und Krisen nicht entstehen. Denn äußerliche Gesetze können die innerlichen Begierden des natürlichen Menschen nicht einfriedigen. Aber wo der Grundbesitzer seinen Leuten gegenüber noch andere Prinzipien kennt, als die seines Selbstinteresses, und Theil nimmt an der Entwickelung ihres religiösen und sittlichen Lebens, ferner wo der Arbeiter die Lehre in sich aufnimmt, daß mehr Geld verdienen nicht gleich ist mit mehr Frieden und Freude, wo also die Aufsicht und das Bewußtsein eines allgegenwärtigen Gottes die Aufrichtigkeit und Sorge des Einen, die Ehrlichkeit und die Ergebenheit des Andern regulirt, da wird es keine künstlichen Lösungen von Conflikten zwischen Kapital und Arbeit geben. Boas lebt in Gott, darum weiß er, was ihm für Pflichten des Glaubens und der Liebe aufliegen.

Starke: „Ist Gott mit den Arbeitsleuten und stellen sie sich auch dessen Allgegenwart mit rechter Ehrfurcht vor, so werden sie dadurch von der Faulheit und Untreue, auch allerhand leichtsinnigen und ärgerlichen Geschwätzen abgehalten, und solche Arbeit ziehet einen besondern Segen Gottes nach sich."

#### b. Der Bekenner.

Dein Lohn muß vollkommen sein bei Gott, dem Herrn Israels, zu welchem du gekommen bist (Kap. 2, 12). Boas erfährt, daß Ruth auf sein Feld zur Nachlese gekommen ist. Er hatte sie noch nicht gesehen, aber von ihr gehört. Aber nun, wie er ihren Fleiß, aber auch ihre Noth sieht, spricht er doch nicht zu ihr wie ein Reicher zu einer Almosenempfängerin, auch nicht wie ein Verwandter zur Muhme, sondern vor allen Dingen wie ein Israelit zu der, welche gekommen ist unter den Flügeln des Gottes Israels sich zu bergen. Der israelitische Gutsherr spricht wie der Priester Jehovah's. Vor allen Leuten segnet er sie in dem Bekenntniß seines Gottes. Er verkündet ihr weißagend den Lohn der Liebe. Und es traf sein Wort ein, wie denn nach des Kirchenvaters Ausdruck: jeder Gläubige — im Geist und der Wahrheit — ein Prophet ist. Bei Boas zeigt sich nun das schöne Gegentheil zu Ruth. Bei ihm kommt die Liebe aus dem Glauben. Was er ihr Gutes thut, besonders darin, weil sie ein Gast in Israel — eine Taube unter Jehovah's Schutz — weil sie aus Liebe gläubig ward. Das Bekenntniß seines Gottes stellt er voran. Von ihm aus fließen seine Werke. Es gibt ihm das Bewußtsein seiner israelitischen Pflicht. Es gibt ihm auch die Zartheit des Gewissens, in welchem er auch die Angst, die Einsamkeit, die Isolirtheit solcher nachfühlt, welche eintreten in das neue Land, zu einem neuen Volk. Nur ein wahrhaft Gläubiger ist diskret. Feine Bildung des Herzens kommt nur aus dem Glauben. Ist man auch nicht so geschickt in höfischen Formen, aber der edelste Umgang mit Menschen und die höchste Art, sie zu behandeln, lehrt ein durch das Evangelium der Wahrheit demüthiger Sinn.

Starke: Auch dieses haben gottselige Seelen von Gott, daß, wenn sie ihm ergeben sind, sie verborgener Weise von ihm zu dieser und jener Handlung sonderlich angetrieben werden, ob sie es gleich manchmal selbst nicht merken. — Ders.: „Einem wohlverdienten Menschen kann man wohl zu erkennen geben, daß man seine Verdienste oder was sonst an ihm lobens- und liebenswerth ist, wohl erkennt und im gehörigen Werth halte."

#### c. Der Thäter.

Nun, meine Tochter, fürchte dich nicht! Alles was du sagst, will ich dir thun (Kap. 3, 11). Boas zeigt sich auch als ein Glaubensthäter. Denn er lehrt nicht blos durch sein weißagend Wort — seinen frommen Geist an die Knechte — er gibt nicht blos aus der Glaubensmitempfindung heraus, er ist nicht blos fein, um das Bedürfniß und die Angst von Ruth zu fühlen — er hat auch reine Gedanken und steht so fest in der Versuchung der Nacht, wie im Sonnenschein bei Tag. Ruth kommt zu ihm in dunkler Nacht — er lag allein — vom Abendtrunk war ihm wohl zu Muth — aber er ist treu und fest so spät wie früh, allein, wie in der Versammlung, nicht blos ein Israelit, wenn man ihn sieht, sondern auch in der Stille, wo ihn nur Gott sieht. Aber weil er es nicht vergaß — was der natürliche Mensch doch oft thut, — daß ihn Gott sieht, darum gedachte er auch seiner Pflicht. Heuchler sind anders allein, als wie in Gesellschaft, — Israeliten wie Boas haben die Sterne des Himmels und alle Kreaturen zu Zeugen vor ihrem allwissenden Gott. Boas war der Glaubensthäter, als er der Versuchung gar keinen Raum gab. Wie damals, als Ruth das Armenrecht in Anspruch nahm, so sicher und fromm war er nun, da sie ihr Lösungsrecht wollte. Damals handelte es sich um einige Kornähren, jetzt aber um seine ganze Person. Damals war er gütig gegen die Demuth Ruths, jetzt ist er demüthig gegen den Anspruch ihres Rechtes. Damals vergaß er sie, weil sie aus Moab ausgegangen war, jetzt vergaß er, daß sie jemals ein anderes Recht, als Israels, gehabt hat. In der Feinheit seines Zartgefühls ließ er damals Ruth nicht blos die Wohlthat seiner Speise, sondern auch die milde Sicherheit merken, die ihr auf seinen Feldern zu Theil war. Jetzt aber verstand er, daß das Recht Ruths, nachdem sie zu ihm gekommen, erfüllt werden müsse. Sie hat ihre Person in Liebe eingesetzt; es kann nur befriedigt werden durch die Person dessen, den sie anruft. Er könnte sich dem Buchstaben des Rechts entziehen, das sie anruft — ein Näherer ist

da — aber Boas ist ein Thäter des Glaubens. Um das Recht handelt es sich, nicht um die Künstelei des Buchstabens — die Person gilt es zu beruhigen und er thut, was er versprochen. Freiwillig, rein, aus der Liebe des Glaubens hielt er an sich und hielt sein Wort. Man sagt: ein Wort, ein Mann. Richtiger ist: ein Wort, ein Christ, ein Bekenner. Denn nur der Christ beugt sich nicht den Winkelzügen der Intrigue und der falschen Advokaten.

Starke: „Mein Christ! siehe, wie Boas sich milde beweiset. Sollte es wohl möglich sein, daß Gott dich sollte leer von sich gehen lassen, wenn du in Noth bist? Ach nein! seine milde Hand ist nimmer zugeschlossen. Oeffne ihm nur dein Herz, so ergießen sich die göttlichen Gaben ohne eigenes Wirken.“ — Ders.: Ein Christ muß aufrichtig sein in Worten und Werken.

Ihr seid Zeugen, daß ich Ruth, die Moabitin, heut zum Weibe nehme (Kap. 4, 10). Welch ein Paar steht sich in Ruth und Boas gegenüber. Es sind Typen von dem reinen Verhältniß von Mann und Frau für alle Zeit. Wenn Pascal sagt, es enthielte das Alte Testament die Bilder zukünftiger Freude, so gilt dies besonders hier. Ruth, das Weib, thut das Höchste aus Liebe. Boas ist ein Mann von ungefärbtem Glauben. Ruth nimmt freiwillige Pflichten auf sich aus Liebe zu Noomi. Boas kommt solchen entgegen aus Gehorsam gegen Gottes Gebot. Ruth wagt aus Liebe selbst die zarte Zurückhaltung des Weibes einzusetzen, und Boas vergilt dies durch eine Zartheit des Glaubens, welche schon erfüllt, um nur nicht zu verletzen, Alles gibt, um zu beschwichtigen. Er verspricht Alles, daß Ruth nur sich nicht fürchte. Ruth folgte in die Armuth aus Liebe. Und Boas sieht nur auf die Pflicht des Glaubens, obschon er reich ist. Ruth war unkundig der Vorurtheile, die ihr entgegenstanden. Boas kannte und überwand sie. Ruth meinte ein Recht fordern zu können. Boas stand unter keinem solchen und that. Der nächste Löser zog sich zurück, wohl weil sie eine Moabitin war. Boas spricht: Ihr seid Zeugen, daß ich die Moabitin zum Weibe nehme. Ein alter Kirchenvater sagt: Boas empfing nach dem Verdienst seines Glaubens jene zur Frau, damit aus einem so geheiligten Ehebund ein königlich Geschlecht geboren werde. Denn Boas, der schon älter war, empfing nicht für sich die Gattin, sondern für Gott, nicht wegen Leidenschaft seines Leibes, sondern wegen Gerechtigkeit des Gesetzes, damit er seinem Nächsten Samen erwecke nicht mehr aus Liebe, wie aus Gewissen glühend, am Alter ein Greis, an Glauben ein Jüngling, und daher wurde er vielleicht genannt: „in ihm ist Tugend“ (Boas).

### d. Der Segen.

Sie sprachen: Noomi ist ein Kind geboren und hießen ihn Obed, das ist der Vater Jischai's, das ist Davids Vater (Kap. 4, 17). Boas hat Ruth den Segen verkündet und der Glaube, in dem er es that, empfing ihn selbst zum Lohn und zum Antheil. Boas hat nur ein Wort auf seines Gottes Gnade hin prophezeit, und aus seinem Schooße ging David, der Prophet hervor. Denn wer fest auf Gottes Liebe vertraut, ist immer ein Seher. Boas hat Glauben genug gehabt, den Segen der Liebe, welchen er Ruth verkündigt, an ihr, als es Zeit war, selbst zu vollziehen — und er ward der Urvater dessen, der alle Prophetien Davids erfüllt. Von Boas sind keine Kriegsthaten bekannt, und doch stammt von ihm der größte Held, der Goliath[1]) erschlug. Aber er hat sich selbst bezwungen, darum wurde er der Ahn dessen, der die Sünde und den Tod überwand. Desgleichen hatte Ruth nichts als ein liebevolles Herz, und ihr ward zu Theil, was weder Debora noch Jael errang — die einst aus Moab kam, wurde die Mutter dessen, der alle Heiden erlöst.

Hieronymus (zu Jes. 16, 1): „O Moab! hervorgehen wird aus dir das unbefleckte Lamm, welches trägt die Sünden der Welt, welches herrscht auf dem Erdkreis. Vom Fels der Wüste, d. i. von Ruth, welche durch des Gatten Tod verwitwet, von Boas zeugte Obed.... und von David Christum.“

Gerlach: „So bereitet sich die Zukunft des großen Königs vor, dem der Herr das Reich über sein Volk für immer befestigen wollte; und die bekehrte Heidin, welche als ein würdiges Glied in die Gemeinde des Volkes Gottes eingetreten ist, wird die Mutter Davids und Christi.“

---

Eine merkwürdige Allegorie enthält die jüdische Tradition, wenn sie Ruth einen Abkömmling des Königs Eglon nennt, der Israel um seiner Sünde willen unterdrückt hat. Die Tochter des Unterdrückers wird die Mutter des Befreiers, nämlich des Erlösers aus dem Hause David. Sie deuten den Namen Ruth von einem Worte, welches tränken, Durst stillen heißt (Berachoth 7 a.); von ihr sei David abgestammt, der die Durstigen nach Gott mit Liedern und Psalmen getränkt habe. Von ihr stammte der Heiland ab, welcher der Samariterin gab, als sie dürstete, von dem Brunnen, der in's ewige Leben quillt.

Die alte Kirche[2]) feierte den Namenstag von Ruth am 16. Juli. Der Grund davon liegt wohl in folgender Betrachtung: Im fünften Buche Mosi's heißt es Kap. 23, 3: „Es soll kein Ammoni oder Moabi in die Gemeinde Gottes kommen, auch nicht bis in das zehnte Geschlecht.“ Dieses hielt man in Ruth erfüllt. Im Evangelium Matthäi ist Boas, welcher die Ruth in die Gemeinde des Herrn aufnahm, der zehnte von Abraham. Aber erst der Herr und Heiland, welchen Abraham sah und der von Ruth menschlich abstammte, nahm den Fluch auch von Moab. Dies hat Jesaias verkündigt, wenn er bei der Verkündung an Moab (Kap. 16, 5) sagt: „Es wird ein Stuhl bereitet werden aus Gnaden, daß Einer drauf sitze in der Wahrheit in der Hütte Davids, und richte

---

1) Auf diesem Gegensatz beruht es, wenn die jüdische Tradition homiletisch die Meinung aussprach, es sei Goliath der Urenkel von Orpa, die nach Moab zurückging, wie es David von Ruth war. Die alten Lehrer kannten diese Tradition, und Prudentius hat sie sogar in seinem Gedicht: Hamartigenia, ausdrücklich benannt. Vgl. V. 782:

> „Sed pristinus Orphae
> Fanorum ritus praeputia barbara suasit
> Malle, et semiferi stirpem nutrire Goliae.
> Ruth, dum per stipulas agresti amburitur aestu
> Fulcra Booz meruit, castoque adscita cubili
> Christigenam fecunda domum, Davidica regna
> Edidit atque deo mortales miscuit ortus.“

2) Nach meinem Aufsatze im Berliner Wochenblatt 1863 n. 32.

und trachte nach Recht und Gerechtigkeit." Die alte Kirche hat den 6. Juli mit dem Namen des Jesaias benannt, weil er Christum prophezeite, der am sechsten Tage gelitten und dessen Fest die Kirche auch am 6. Januar beging. Darum auch stellte sie den Tag der Ruth um zehn Tage weiter auf den 16. Juli. Name und Zahl lehren dann bildlich Prophezeiung und Gnade. Aber noch zehn Glieder weiter ist am 26. der Tag der Anna angesetzt, welche in der Tradition die Mutter Maria's heißt. So befand sich der Name der Ruth zehn Tage nach der Prophezeiung und zehn vor der nahenden Erfüllung, ebenso weit von dem, der die Jungfrau geweißagt, wie von der, welche der Jungfrau Mutter war. Die fremde Moabitin befindet sich in der Mitte zwischen dem, welcher die Wüste Moabs fruchtbar werden sah — und der nächsten Ahnfrau dessen, welcher Moab und alle Welt von der Dürre und dem Durste befreit. — Dargestellt wurde Ruth in der alten Kirche mit einer Garbe in der Hand. Sie wird immer, wie natürlich ist, jung abgebildet. (Jes. 1, 1) Ruth, Ruthe — virga, virgo.

Man könnte sie mit einer Rose malen, was ihr Name andeuten mag; die Rose von Bethlehem war die Ahnin der Rose von Jesse (Maria), die auf alten Bildern im Rosenhag sitzt. Rose und Garbe sind die Symbole, daß, wenn auch die Liebe in Thränen säet, durch Gottes Erbarmen in Freuden erntet.



Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.